المملكة العربية السعودية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الدراسات العليا

« موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من المسائل التي كفر بها الغزالي الفلاسفة والتي بدعهم فيها »

دراسة تحليلية نقدية في ضوء عقيدة
أهل السنة والجماعة

قدمت هذه الرسالة لنيل درجة الدكتوراه في
العقيدة والمذاهب المعاصرة (كلية أصول الدين)
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

إعـــداد

هيا بنت إسماعيل بن عبد العزيز آل الشيخ

إشراف الأستاذ الدكتور/ سلطان بن عبدالحميد بن سلطان

١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الدراسات العليا

"موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من المسائل التي كفر بها الغزالي الفلاسفة والتي بدعهم فيها"

دراسة تحليلية نقدية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

قدمت هذه الرسالة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة والمذاهب المعاصرة _ كلية أصول الدين _ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

إعداد
هيا بنت إسماعيل بن عبد العزيز آل الشيخ
إشراف الأستاذ الدكتور: سلطان بن عبد الحميد بن سلطان

١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة البحث

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ونشهد أن محمداً عبده ورسوله صلوات الله وسلامه عليه وبعد:

فإن محاولة الجمع أو التوفيق بين الدين والفلسفة من المحاولات القديمة التي قام بها فلاسفة اليونان قديماً فقد اغتر هؤلاء بعقولهم، وأخذوا يشرعون الشرائع في كل فن، وعندما اصطدمت تلك الآراء البشرية بما جاء به الرسل قالوا: بفكرة الجمع بين الشرائع السماوية السابقة وبين الفلسفة، فكان نتيجة هذه المحاولة تحريف العقيدة الصحيحة التي جاء بها الرسل؛ ولهذا دخل التحريف على التوراة والإنجيل، وعمت الفوضى الفكرية تلك الديانات، وتسرب إليها الإلحاد.

أما عملية التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة فقد بدأت مع حركة نقل وترجمة الكثير من الكتب الفلسفية والمنطقية - خاصة كتب أرسطو- من السريانية واليونانية والفارسية إلى اللغة العربية، حيث كان لترجمتها أثر خطير على عقيدة كل من حاول مزج الفلسفة -التي تشتمل على ظنون وتخمينات وطلاسم لفظية لا حقيقة ولا معنى لها بالدين الإسلامي، ولهذا قال العلامة ابن خلدون بعد حديثه عن أرسطو ومنزلته عند الفلاسفة "ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل، وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من

اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تصفحها الكثير من أهل الملة، وأخذ مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم وجادلوا عنها واختلفوا في مسائل من تفاريعها وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي وأبو علي ابن سينا"[1].

إذن: فالفارابي وابن سينا كانا من الذين آمنوا بالفلسفة الأرسطية إيمانا يفوق إيمانهما بالدين الإسلامي، ولكن خوفهما من المحيط الإسلامي اللذين كانا يعيشان فيه جعلهما يبذلان الجهد الكبير للتوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة ولكن توفيقهما كان تلفيقا، وتحريفا لنصوص الكتاب والسنة وانتصارا للفلسفة على حساب الدين، وذلك لأنهما فسرا النصوص الشرعية على حساب الآراء الفلسفية، فحرفوها عن دلالتها الحقيقية، بل إن ابن سينا جعل مرتبة الفلسفة أعلى من مرتبة النبوة، وزعم أن النصوص الشرعية رموز وإشارات لمعان فلسفية، فقد أسرفوا في التأويل، وتعرضوا لمسائل لم يتعرض لها غيرهم من المؤولين كالنبوات والمعاد ؛ ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية :"ولكن ابن سينا وأمثاله خلطوا كلامهم في الإلهيات وصار ابن سينا وابن رشد الحفيد وأمثالهما يقربون أصول هؤلاء الأنبياء، ويظهرون أن أصولهم لا تخالف الشرائع النبوية، وهم في الباطن يقولون: إن ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا حقيقة له في نفس الأمر وإنما هو تخييل وتمثيل وأمثال مضروبة لتفهيم العامة

---

١. مقدمة ابن خلدون ص١١٥ تحقيق : درويش الجويدي ط١ ١٤١٥هـ ، ١٩٩٥م المكتبة العصرية بيروت .

ما ينتفعون به في ذلــــك بزعمـــهم، وإن كـــان مخالفـــاً للحـــق في نفـــس الأمــــر"[1].

وبما أن الله تعالى قد أخبرنـــا في كتابـــه العزيـــز أنـــه قـــد تكفـــل بحفـــظ هذا الدين مـــن التبديـــل والتحريـــف بقولـــه تعـــالى: "إنـــا نحـــن نزلنـــا الذكر وإنا لـــــه لحـــافظون"[2]. فقـــد قيـــض الله لدينـــه في كـــل زمـــان ومكان من يدافع عنه من علمـــــاء هـــذه الأمـــة، فالإمـــام الغـــزالي بـــين بدعمـــهم في عشـــرين مســـالة وألـــف بذلـــــك كتـــــاب تهــــافت الفلاسفة، كفرهم في المسائل الثــــلاث المشــــهورة عنـــهم وهـــي:

١- قولهم: بقـــدم العـــالم

٢- قولهم: بعـــدم علـــم الله بالجزيئـــات.

٣- قولهـــم: بحشـــر الأرواح دون الأجســـــاد.

كما بدعهم في الســـبع عشـــرة الباقيـــة.

ولما جاء شيخ الإسلام ابـــن تيميـــة أقـــر الصحيـــح مـــن ردود الغـــزالي وأكمـــل النـــاقص، وأبطـــل الخطـــأ مبينـــاً القـــول الصحيـــح مكانـــــه؛ ولهذا زاد عليه في وضـــوح المنـــهج وقـــوة الاســـتدلال

فدحض أقوالهم، وبين فساد آرائــــهم مســـتدلاً علـــى فســـاد مـــا قـــالوه بالعقل والنقـــل.

وبما أن موضوعي في رسالة الماجستير كان بعنوان: "التأويل وعلاقته بالإيمـــان والكفر عند الفرق الإسلامية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة". آثـــرت أن يكون موضوعي في رسالة الدكتوراه امتداداً لموضوعي السابق أو على الأقـــل قريباً منه في بعض الوجوه، فوقع اختياري على هذا الموضوع وهو "موقـــف شيخ الإسلام ابن تيمية من المسائل التي كفر بها الغزالي الفلاسفة والتي يدعـــهم فيها دراسة تحليلية نقدية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة" .

---

١. الصفدية – ٢٣٧/١ – تحقيق : د/محمد رشاد سالم .

٢. سورة الحجر /٩.

وذلك لأسباب عدة أهمها:

١- صعوبة الاطلاع على حقيقة هذه المسائل التي كفرهم فيها الإمام الغزالي والتي بدعهم فيها حيث لم تجمع في مؤلف واحد مستقل موضحاً تفصيل الألفاظ المجملة التي تجمع بين الحق والباطل.

٢- القراءة في الكتب الفلسفية التي تثير الشبه حول هذا الموضوع دفع إلى دراسته ومعرفة جذوره ثم دراسة موقف علماء الأمة تجاهه، ومن ثم الإسهام ولو بقدر يسير في الدفاع عن العقيدة الإسلامية وفق منهج علمي دقيق يناسب روح العصر.

٣- وضع العقل في مكانه الصحيح والوقوف أمام طاغوت تقديسه الذي وضعه في مرتبة تعلو مرتبة الوحي الإلهي.

٤- صلة هذه المسائل بباب الاعتقاد، جعل دراستها وتحقيقها وتمحيصها من الأهمية بمكان.

٥- لا بد لكل مسلم أن يدرك خطر التأويل على العقيدة.

أما خطة البحث فهي كالتالي:

مقدمة وتمهيد وبابان وخاتمة وفهارس.

أما المقدمة فتتضمن:

أهمية الموضوع - أسباب اختياره - خطة البحث - منهج البحث.

وأما التمهيد فتضمن مبحثين:

المبحث الأول: مكانة العقل في الإسلام.

المبحث الثاني: تراجم موجزة لأبرز شخصيات البحث وهم: الفارابي، ابن سينا، الإمام الغزالي، ابن رشد، شيخ الإسلام ابن تيمية.

وأما الأبواب فتتضمن مـــا يلـــي:

الباب الأول. في المســـائل الثــلاث.

المسالة الأولى: قدم العـــالم، وفيـــها فصـــول:

الفصل الأول: الجذور التاريخيـــة لهـــذه المســـألة.

الفصل الثاني: الفارابي وابن سينا وقـــدم العـــالم وفيـــه مبحثـــان:

المبحث الأول: رأي الفارابي وابـــن ســينا في هـــذه المســالة.

المبحث الثاني: أدلة الفارابي وابن ســـينا علـــى قـــدم العـــالم.

الفصـــل الثـــالث: بـــين الغـــزالي والفلاســـفة في مســـألة قـــدم العـــالم. وفيه مبحثـــان:

المبحث الأول: موقف الغزالي مـــن القـــول بقـــدم العـــالم.

المبحث الثاني: عرض الغـــزالي لأدلـــة الفلاســـفة واعتراضـــه عليـــها.

الفصل الرابـــع: بـــين ابـــن رشـــد والغـــزالي في هـــذه المســـألة. وفيـــه مبحثـــان:

المبحث الأول: موقف ابن رشد مـــن القـــول : بقـــدم العـــالم.

المبحث الثاني: دفـــاع ابـــن رشـــد عـــن الفلاســـفة ورده علـــى الغـــزالي في هذه المســـألة.

الفصل الخامس: بين ابـــن تيميـــة والفلاســـفة في مســـألة قـــدم العـــالم. وفيه مبحثـــان:

المبحث الأول: رأي ابن تيميـــة في العـــالم بـــين القـــدم والحـــدوث.

المبحـــث الثـــاني: رد ابـــن تيميـــة علـــى الفلاســـفة في مســـألة قـــدم العـــالم.

المســـألة الثانيـــة: قـــول الفلاســـــفة: إن الله يعلـــم الكليـــات دون الجزئيـــات.

الفصل الأول: الجذور التاريخيـــة لهـــذه المســـألة.

الفصل الثاني: الفارابي وابن سينا ومسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات. وفيه مبحثان:
المبحث الأول: رأي الفارابي وابن سينا في هذه المسألة.
المبحث الثاني: أدلة الفارابي وابن سينا على هذه المسألة.
الفصل الثالث: بين الغزالي والفلاسفة في مسالة علم الله بالكليات دون الجزئيات. وفيه مبحثان:
المبحث الأول: عقيدة الغزالي في الصفات الإلهية.
المبحث الثاني: عرض الغزالي لأدلة الفلاسفة ورده عليهم.
الفصل الرابع: بين ابن رشد والغزالي. وفيه مبحثان:
المبحث الأول: موقف ابن رشد من قول الفلاسفة: إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات.
المبحث الثاني: دفاع ابن رشد عن الفلاسفة ورده على الغزالي.
الفصل الخامس: بين ابن تيمية والفلاسفة في مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات. وفيه مبحثان:
المبحث الأول: رأي ابن تيمية في هذه المسالة.
المبحث الثاني: رد ابن تيمية على الفلاسفة في هذه المسألة.
المسألة الثالثة: قول الفلاسفة بحشر الأرواح دون الأجساد.
الفصل الأول: الجذور التاريخية لهذه المسألة.
الفصل الثاني: الفارابي وابن سينا في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد. وفيه مبحثان:
المبحث الأول: رأي الفارابي وابن سينا في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.
المبحث الثاني: أدلة الفارابي وابن سينا في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.
الفصل الثالث: بين الغزالي والفلاسفة في مسالة حشر الأرواح دون الأجساد. وفيه مبحثان:

المبحث الأول: عقيدة الغزالي في هذه المسألة.
المبحث الثاني: عرض الغزالي لآراء الفلاسفة ورده عليهم في هذه المسالة.
الفصل الرابع: بين ابن رشد والغزالي. وفيه مبحثان:
المبحث الأول: موقف ابن رشد من مسالة حشر الأرواح دون الأجساد.
المبحث الثاني: دفاع ابن رشد عن الفلاسفة ورده على الغزالي في هذه المسألة.
الفصل الخامس: بين ابن تيمية والفلاسفة في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد. وفيه مبحثان:
المبحث الأول: رأي ابن تيمية في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.
المبحث الثاني: رد ابن تيمية على الفلاسفة في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.
الباب الثاني: أهم المسائل التي بدع فيها الغزالي الفلاسفة، مسألة في الصفات:
الفصل الأول: جذور نفي الصفات الإلهية.
الفصل الثاني: الصفات الإلهية عند الفارابي وابن سينا وفيه ثلاثة مباحث:
المبحث الأول: رأي الفارابي وابن سينا في مسألة تعدد الصفات.
المبحث الثاني: أدلة الفارابي وابن سينا على نفي الصفات.
المبحث الثالث: أهم النقاط التي دار الصراع حولها بين الغزالي والفلاسفة في موضوع الصفات.
الفصل الثاني: بين ابن رشد والغزالي. وفيه مبحثان:
المبحث الأول: السؤال عن الصفات عند ابن رشد بدعة.

المبحث الثاني: دفاع ابن رشد عن الفلاسفة.
الفصل الثالث: بين ابن تيمية والفلاسفة في مسألة الصفات.
وفيه مبحثان:
المبحث الأول: مذهب ابن تيمية في الصفات.
المبحث الثاني. موقف ابن تيمية من نفاة الصفات.

منهج البحث

سوف ألخص منهج البحث في النقاط التالية:

١- المقدمة وقد بينت فيها أهمية هذا الموضوع وأسباب اختياره.

٢- التمهيد: وقد بينت فيه مكانة العقل في الإسلام، كما قمت بتراجم موجزه لأبرز الشخصيات التي تناولها موضوع البحث وهم: الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن رشد، ابن تيمية.

٣- قمت ببيان الجذور التاريخية لأهم المسائل التي تكلمت عنها في البحث.

٤- بينت رأي الفارابي وابن سينا في كل مسألة من المسائل التي تكلمت عنها في البحث ثم بينت أدلتهما على كل مسألة مع ذكر نماذج من أقوالهما.

٥- بينت رأي الإمام الغزالي في هذه المسائل سواء التي كفر أو بدع الفلاسفة فيها، كما بينت تلخيصه لأدلتهما ثم ردوده عليهما.

٦- بينت رأي ابن رشد في كل مسألة من المسائل ومن ثم لخصت طريقته عند اعتراضه على ردود الغزالي على الفلاسفة وذلك بتلخيص ما استدل به الفلاسفة ، ومن ثم ردود الغزالي عليهم وبعد ذلك اعتراض ابن رشد على الغزالي.

٧- بينت ردود شيخ الإسلام ابن تيمية على اعتراضات الإمام الغزالي إما بإقرار ما قاله أو بتكميل ما نقص أو بتصحيح الخطأ في نهاية كل اعتراض من اعتراضات الغزالي على الفلاسفة، وكذلك فعلت مع اعتراضات ابن رشد على الغزالي.

٨- بينت رأي شيخ الإسلام ابن تيمية في كل مسألة من المسائل التي تكلمت عنها ومن ثم بينت ردوده على الفلاسفة.

٩- استوفيت الرد على العشرين مسألة بالدمج بين المسائل المتشابهة منعا للتكرار .

١٠- خرجت الأحاديث من مصادرها مع الحرص على عدم الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة أو الموضوعة .

١١- ختمت هذا البحث بأهم النتائج التي توصلت إليها .

١٢- ذيلت هذا البحث بعدة فهارس وهي:

- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأحاديث.
- فهرس المصادر والمراجع.
- فهرس مفصل للموضوعات.

هذا هو المنهج الذي سرت عليه في هذا البحث، وقد بذلت جهدا كبيرا في تجلية مسائل هذا البحث وتوثيقها، وبيان الحق فيها، ومع ذلك فإني لا أدعي أني وفيت الموضوع حقه، ولا أني أصبت في كل ما قلت وقصدت، فالنقص والخطأ من طبيعة البشر، لقوله تعالى: "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا"[١] ولكن حسبي أني بذلت فيه وسعي.

وأخيرا فإنه لا يسعني إلا أن أتوجه بالشكر الجزيل بعد شكر الله تعالى إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ممثلة في كلية أصول الدين - قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة- على إتاحة الفرصة لي لإعداد هذه الرسالة.

كما أتوجه بالشكر الجزيل للأستاذ الدكتور/ سلطان عبد الحميد سلطان، الذي أمدني بتوجيهاته السديدة، وملحوظاته الدقيقة، وأسال الله تعالى أن يجزيه

---

١. سورة النساء /٨٢

عني خير جزاء وأن يرزق الجميع الإخلاص في السر والعلن. وأن يحفظنا من فتنة القول والعمل، إنه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

تمهيد ويتضمن مبحثين

المبحث الأول:

- مكانة العقل في الإسلام

المبحث الثاني:

- نبذة مختصرة عن حياة أبرز شخصيات البحث وهم:

١- الفارابي.

٢- ابن سينا.

٣- الإمام الغزالي.

٤- ابن رشد.

٥- شيخ الإسلام ابن تيمية.

المبحث الأول:

مكانة العقـــل في الإســـلام

من عظم نعم الله تعالى علـى الإنسـان أن وهبـه عقـلاً يميـز بـه بـين الخـير والشـر، وجعلـه شـرطاً في معرفـة العلـوم، وكمـال صـلاح الأعمال، لكنه غـير مسـتقل بذلـك، فـهو غريـزة في النفـس وقـوة فيها بمترلة البصر في العـين، فـإن اتصـل بـه نـور الإيمـان والقـرآن كان كنور العـين إذا اتصـل بـه نـور الشـمس والنـار، وإن انفـرد بنفسه لم يبصر الأمور الـتي يعجـز وحـده عـن إدراكـها، وإن عـزل بالكلية كانت الأقـوال والأفعـال مـع عدمـه أمـوراً حيوانيـة، قـد يكون فيـها محبـة ووجـد وذوق كمـا يحصـل للبهيمـة، فـالأحوال الحاصلـة مـع عـدم العقـل ناقصـة والأقـوال المخالفـة للعقـل باطلة[1]، ولهـذا فـالدين بأصولـه وفروعـه لا يتعـارض والمدركـات العقليـة، فليـس في الكتـاب والسـنة وإجمـاع سـلف الأمـة شـيء يخالف العقـل الصريـح، ولكـن فيـه ألفـاظ قـد لا يفهمـها بعـض الناس، أو يفهمون منها معـنى بـاطلا، فالآفـة منـهم لا مـن الكتـاب والسـنة[2]، ولهـذا " ....أهـل الحـق لا يطعنـون في جنـس الأدلـة العقلية، ولا فيما علـم العقـل صحتـه، وإنمـا يطعنـون فيمـا يدعـي المعـارض أنـه يخـالف الكتـاب والسـنة، وليـس في ذلـك دليـل صحيح في نفـس الأمـر، ولا دليـل مقبـول عنـد عامـة العقـلاء ولا دليل لم يقدح فيه العقل"[3] ولهـذا فـإن المذاهـب المخالفـة لمـا عليـه

---

١. انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيميه ٣/٣٣٨ ـ٣٣٩ جمع وترتيب/عبد الرحمن ابن محمد قاسم وابنه محمد مكتبة ابن تيميه – بدون

٢. انظر : المرجع السابق ١١/٤٩٠.

٣ . درء تعارض العقل والنقل – شيخ الإسلام ابن تيميه – ١/١٩٤– تحقيق :–د/محمد رشاد سالم– مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٣٩٩هـ

أهل السنة والجماعة لما أعرضوا عن القرآن والإيمان، ونسوا أو تجاهلوا أن الرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه، أوغلوا في مغاور لا يهتدى فيها إلى سبيل، فمنهم من أعرض عن الوحي بالكلية، واعتمد على العقل وحده طريقا إلى الحق واليقين كما هو حال الفلاسفة، وآخرون أعجبوا بتقديس الفلاسفة للعقل، فجعلوا الإيمان والقرآن تابعين له وعند التعارض قدموا العقل على النقل، فالمعقولات عندهم أصولا كلية مستغنية عن الإيمان والقرآن كما هو حال المتكلمين، ومنهم من ذم العقل وعابه ورأى أن الأحوال العالية والمقامات الرفيعة لا تحصل إلا مع عدمه فأقروا الأمور بما يكذبه صريح العقل، ومدحوا السكر والجنون والوله وأمورا من المعارف والأحوال التي لا تكون إلا مع زوال العقل والتميز؛ ولهذا خرجوا عن التمييز الذي فضل الله به بني آدم على غيرهم[1]، وأعرضوا عما جعله الإسلام للعقل من مكانة والتي تبرز من خلال النقاط التالية:

أولا: العقل أداة بشرية محدودة القدرة

إن للعقول حدا تقف عنده من حيث إنها مفكرة، فإذا استعملت فيما هو طورها أصابت بإذن الله تعالى، وإذا سلطت الأفكار على ما هو خارج عن طورها ركبت متن عمياء وخبطت خبط عشواء[2]؛ ولهذا كان البحث في كل ما استأثر الله بعلمه من المغيبات التي لا تدرك العقول حقيقتها وكيفياتها كصفات الله تعالى وأفعاله من التكليف المذموم الذي تعجز العقول عن دركه، وتضل الأفهام في قصده، فالله تعالى أعظم

---

١. انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيميه – ٣٣٨/٣، ٣٣٩ .

٢. انظر : لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية – محمد ابن أحمد السفاريني ١٠٥/١ – ط٢-١٤٠٢هـ مؤسسة الخافقين – دمشق .

من أن تحيط به العقول أو تدركه الأفهام لقوله تعالى: "ولا يحيطون به علماً"[1] كذلك التعمق والنظر في دقائق القدر وطلب أسراره كحقائق وكيفيات ما ذكر من أمور اليوم الأخر من بعث وحساب وجزاء، وما في الجنة والنار من النعيم والعذاب مما لا يدركه العقل، فهو ذريعة للخذلان وسلم للحرمان ودرجة للطغيان، لأن أصل القدر سر الله تعالى في خلقه، لم يطلع عليه ملك مقرب ولا نبي مرسل[2].

أما إمكان وجود مسائل الغيب فالعقل يقربه لأن " الإنسان يعلم الإمكان الخارجي: تارة بعلمه بوجود الشيء، وتارة بوجود نظيره أو وجود ملزومه أو وجود شيء أولى بالإمكان منه"[3] ولهذا نبه تعالى العقول على إمكان وجود مسائل الغيب بضرب الأمثال، فاستدل على نشأة الآخرة بالنشأة الأولى، وعلى خلق الإنسان بخلق السموات والأرض وهي أعظم وأبلغ في القدرة إلى غير ذلك من الأمثال المضروبة في القرآن الكريم[4] .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله- " والقرآن قد دل على الأدلة العقلية التي بها يعرف الصانع وتوحيده، وصفاته وصدق رسله وبها يعرف إمكان المعاد. ففي القرآن من بيان أصول الدين التي تعلم مقدماتها بالعقل الصريح ما لا يوجد مثله في كلام أحد من الناس، بل عامة ما يأتي به حذاق النظار من الأدلة العقلية يأتي القرآن بخلاصتها وبما هو أحسن منها، قال تعالى: " ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن

---

١ . سورة طه/١١٠ .

٢ . انظر : شرح الطحاوية في العقيدة السلفية – لأبن أبي العز الحنفي – ٣٣٥/١ – تحقيق: د/عبد الرحمن عميرة –ط٢ ١٤٠٧هـ – المعارف – الرياض .

٣ . درء التعارض شيخ الإسلام ابن تيميه – ٣١/١_٣٢ بتصرف .

٤ . انظر : المرجع السابق ٣٢/١ .

تفسيرا"[١] وقال: " ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل"[٢] وقال: " وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون"[٣].

ثانيا: العقل شرط من شروط التكليف الشرعي.

للتكليف الشرعي شروط أهمها العقل، فبالعقل يميز الإنسان بين الحسن والقبيح والسنة والبدعة والرياء والإخلاص، فلولاه لم يكن تكليف ولا توجه أمر ولا نهي؛ ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: " رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الطفل حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يبرأ أو يعقل"[٤] ولكن هذا العقل لا بد له من هداية الوحي وتنبيه الرسل لتقويمه وتأييده؛ ولهذا وقع الإعذار والإنذار ببعثة الرسل"[٥]. لقوله تعالى: " وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا"[٦] ولقوله تعالى: " رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل"[٧].

كما ذم الله المقلدين لآبائهم وأجدادهم الملغين عقولهم بعدم اتباع ما أنزل الله على رسوله فقال تعالى: " وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو ولو كان

---

١ . سورة الفرقان/٣٣ .

٢ . سورة الزمر/٢٧

٣ . سورة الحشر/٢١ – وانظر : فتاوى شيخ الإسلام ابن تيميه ٨١/١٢ .

٤. رواه الإمام أحمد في مسنده – ١٤٠/١ – أبو داود في كتاب الحدود – باب في المجنون يسرق أو يصيب أحدا الترمذي في كتاب الحدود - باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد .

٥ . انظر: الاعتصام – للشاطبي – تعريف : محمد رشيد رضا – ٣٢١/٢ – السعادة – مصر – بدون.

٦.سورة الإسراء/١٥.

٧ . سورة النساء/١٦٥.

آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون"[1] .

ثالثا: العقل في الإسلام من الضروريات الخمس التي جاء الإسلام بحفظها.

إنه لعظم مترلة العقل في الإسلام فقد كان أحد الضروريات الخمس التي جاء الإسلام بحفظها وصونها، هذه الضروريات هي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال[2]؛ ولذا حرم الإسلام كل ما يعطل العقل عن منافعه ومن ذلك شرب الخمر لقوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون"[3]

ولقوله صلى الله عليه وسلم: " كل مسكر خمر وكل خمر حرام"[4] ووضع عقوبة على كل من تعاطى ذلك، فعن أنس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتي برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين قال: وفعله أبو بكر، فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن بن

---

١. سورة البقرة/١٧٠-١٧١

٢. انظر : الموافقات – للشاطبي – شرح : الشيخ/عبد الله دراز – ٣/٣٣ – دار الكتب العلمية – بيروت – بدون.

٣ . سورة المائدة/٩٠ .

٤. رواه البخاري في كتاب الأشربة – في فاتحته ، مسلم في الأشربة – باب بيان أن كل مسكر خمر ، أبو داود في الأشربة – باب النهي عن المسكر ، الترمذي في الأشربة ، باب ما جاء في شارب الخمر .

عوف: أخف الحدود ثمانون فأمر به عمر"[1] كما حرم السحر بل جعله من السبع الموبقات لقوله صلى الله عليه وسلم: "اجتنبوا السبع الموبقات قالوا يا رسول الله: وما هي؟ قال: الشرك بالله والسحر...."[2] وعقوبة الساحر في الإسلام القتل، لقوله صلى الله عليه وسلم: " حد الساحر ضربة بالسيف"[3] كما حرم إتيان الكهان وكل من ادعى علم الغيب فقال صلى الله عليه وسلم:" من أتى عرافاً فسأله عن شئ لم تقبل له صلاة أربعين ليلة "[4]وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " من اقتبس علماً من النجوم اقتبس شعبة من السحر زاد ما زاد"[5]

كما حرم تعليق التمائم وغيرها من الحروز، فقال صلى الله عليه وسلم: " إن الرقي والتمائم والتولة شرك"[6] كما أنه صلى الله عليه وسلم شدد في النهي عن التطير والتشاؤم بصفر واعتقاد التأثير في العدوى والأنواء وغيرها فقال صلى الله عليه

---

١. أخرجه البخاري في الحدود باب ما جاء في ضرب شارب الخمر وباب الضرب بالجريد والنعال، مسلم في الحدود باب الخمر، الترمذي في الحدود باب ماجاء في حد السكران .

٢. رواه البخاري في عدة مواضع من صحيحه ، في كتاب الوصايا باب قول الله تعالى: (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) في الطب باب الشرك والسحر من الموبقات ، في المحاربين باب رمي المحصنات مسلم في الإيمان باب بيان الكبائر وأكبرها .

٣. أخرجه الترمذي في الحدود ، باب ما جاء في حد الساحر. وفي سنده إسماعيل ابن مسلم المكي وهو ضعيف وقال الترمذي هذا حديث لا نعرفه مرفوعاً إلى من هذا الوجه ويروى عن الحسن أيضاً والصحيح عن جندب موقوف .

٤. أخرجه مسلم في السلام باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان .

٥ . أخرجه أبو داود في الطب باب في النجوم ، ورواه الإمام أحمد في المسند ٢٢٧/١، ٣١١ وإسناده قوي .

٦ . أخرجه أبو داود في الطب باب تعليق التمائم .

وسلم: " لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر"[1] وفي الحديث القدسي: " أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر، فأما من قال: مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب، وأما من قال: مطرنا بنوء :كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب"[2] وأمر بالتعوذ بالله من الوسواس الذي تصاب به بعض العقول في شأن الاعتقاد أو الطهور أو الصلاة أو سائر شئون الحياة فقال صلى الله عليه وسلم: " يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربك؟ فإذا بلغه فليستعذ بالله ولينته"[3] هذا مع أمره بالأخذ بالأسباب والتوكل على خالق الأسباب ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: " المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير، احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلت كذا وكذا ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان"[4].

---

١. رواه البخاري في الطب– باب لا هامة ولا صفر– وباب لا صفر– وباب لا عدوى، مسلم في السلام باب لا عدوى ولا طيرة، أبو داود في الطب– باب في الطيرة.

٢. رواه البخاري في عدة مواضع من صحيحه– في صفة الصلاة– باب يستقبل الإمام الناس إذا سلم، في الاستسقاء– باب قول الله تعالى: ("وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون") . وفي المغازي– باب غزوة الحديبية– في التوحيد باب قول الله تعالى: ("يريدون أن يبدلوا كلام الله") مسلم في الإيمان– باب بيان كفر من قال : (مطرنا بالنوء) ، أبو داود في الطب– باب في النجوم .

٣. رواه البخاري في بدء الخلق– باب صفة إبليس وجنوده، مسلم في الإيمان– باب بيان الوسوسة في الإيمان، أبو داود في السنة– باب الجهمية.

٤. أخرجه مسلم في القدر– باب في الأمر بالقوة وترك العجز .

رابعاً: الإسلام يحث أصحاب العقول على النظر والتفكر والاتعاظ ويذم من يعطلها عن ذلك.

حث الإسلام أصحاب العقول على النظر والتفكر في الكون والآفاق والنفس نظراً يستحضر عندهم قوة التذكر والاتعاظ ودوام الذكر والعبادة لله تعالى ومنها قوله تعالى: " إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخربين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون"[1] وقوله تعالى: " وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون"[2]. وقوله تعالى:" وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون"[3] كما بين تعالى أن أصحاب العقول المفكرة المتعظة دائمي الذكر والعبادة لله تعالى فقال: " إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار"[4].

وهكذا خص الله تعالى أصحاب العقول الصريحة بالمعرفة التامة لمقاصد العبادة، فبهذه العقول يفرقون بين الحق والباطل،

---

١. سورة البقرة/١٦٤ .

٢. سورة الرعد/٤.

٣. سورة الذاريات ٢٠_٢١.

٤. سورة آل عمران/١٩٠-١٩١ .

والحسن والقبيح. أما من عطل العقل ووسائله عن التفكر والاتعاظ فقد وصفهم تعالى بأنهم كالأنعام بل هم أضل، فقال تعالى: " ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون"[1] وقوله تعالى: " إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون"[2] وقوله تعالى: " ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون"[3].

وهكذا فالعقل من أعظم نعم الله تعالى على الإنسان، وهو محل النظر والفهم والتدبر لكل ما يصل إليه عن طريق المدركات الحسية، بل إنه السبب المهم في سلوك طريق الهداية، والابتعاد عن طريق الغواية إذا نوره صاحبه بهدي الله والاعتصام بشرعه.

١. سورة الأعراف/١٧٩.

٢. سورة الأنفال/٢٢.

٣. سورة يونس/١٠٠.

المبحث الثـــاني:

- **نبذة مختصرة عن حياة أبـــرز شـــخصيات البحـــث وهـــم:**

١) الفـــارابي

هو أبو نصر محمـــد بـــن محمـــد بـــن طرخـــان بـــن أوزلـــغ المعـــروف بالفـــارابي ولـــد حـــوالي ســـنة ٢٥٧هـــ الموافـــق ٨٧٠ م في وســـيج إحدى ولاية فاراب من بـــلاد الـــترك فيمـــا وراء النـــهر وهـــو فارســـي الأصل تركي المنشـــأ.

رحل الى بغـــداد وحـــران طلبـــاً للعلـــم، فتلقـــى فيـــها علـــوم المنطـــق والفلســـفة والنحـــو، وبعـــد أن اتســـع أفقـــه الفلســـفي أكـــب علـــى كتب أرسطو ومنها كتاب النفس الـــذي ذكـــر أنـــه قـــرأه مائـــة مـــرة وكتاب الســـماع الطبيعـــي الـــذي قـــرأه أربعـــين مـــرة وبعـــد هـــذه المرات الأربعين شعر أنه محتـــاج لمعـــاودة قـــراءة هـــذا الكتـــاب، ولهـــذا فقد فسر الحقائق التي جاء بها القـــرآن الكـــريم تفســـيراً فلســـفياً[1].

رحـــل الفـــارابي إلى دمشـــق بعـــد أن عـــاش في بغـــداد ثلاثـــين عامـــاً أمضاهـــا في الـــدرس والشـــرح والتعليـــم، وفي دمشـــق آثـــر الاشـــتغال بالحكمة على تكسب عيشـــه، فكـــان ميـــالاً للعزلـــة ولهـــذا قـــال ابـــن خلكـــان: " وكـــان مـــدة مقامـــه بدمشـــق لا يكـــون غالبـــاً إلا عنـــد مجتمع ماء أو مشـــتبك ريـــاض"[2].

توفي في دمشـــق ســـنة ٣٣٩هـــ الموافـــق ٩٥٠م بعـــد أن علـــت بـــه الســـن[3].

---

١. انظـــر: فصـــوص الحكـــم للفـــارابي - ضمـــن رســـائله ص٦ ومـــا بعدهـــا ط١ ١٣٤٥هـــ -١٩٢٦م- مطبعـــة المعـــارف العثمانيـــة -حيـــدر آبـــاد- الهنـــد.

٢. وفيات الأعيان ــ لابن خلكان ــ ٥/١٥٦ــ تحقيق : د/إحسان عباســ دار الثقافة بيروت .

٣. انظر : المرجع السابق ٥/١٥٣-١٥٧ .

٢) ابن سـينا

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس، ولد سنة ٣٧٠هـ الموافق ٩٨٠م في قرية أفشنة بالقرب من بخارى وتربى ونشأ فيها في بيت تسوده تقاليد فارسية معارضة للإسلام انتقل إلى بخارى مع والده، ودرس القرآن والأدب على طريقة أهل عصره وأكمل هذه الدراسة وهو لم يتجاوز العاشرة كما أنه درس الفلسفة والمنطق ووحدة الطبيعيات والإلهيات وقد ذكر ابن سينا أنه قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو،ولم يفهم ما فيه، ولذلك أعاد قراءته أربعين مرة حتى حفظه دون فهم معناه، فلما اشترى كتاب أبي نصر الفارابي " في أغراض ما بعد الطبيعة لأرسطو" انفتح عليه في الحال أغراض ذلك الكتاب. ثم رغب في علم الطب فقرأ الكتب المصنفة فيه حتى برع في ذلك وتعهد المرضى، فانفتح عليه من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف من غير معلم، وهكذا فرغ من تحصيل العلوم وهو لم يتجاوز الثامنة عشر من عمره، وعكف على التأليف والكتابة وهو في سن الواحد والعشرين من عمره، وفي تأليفه دعم الفلسفة، وخدمها على حساب القرآن الكريم، حيث شرح نصوصه حسب ما تمليه عليه نزعته الفلسفية، وسلك في تفسيره طريقاً كله شر وضلال[1].

---

١. انظر : رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم ـ ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ـ لابن سينا ص٩٨ـ تحقيق: د/حسن عاصي ـ ط١ ١٤٠٦هـ ـ دار قابس ـ بيروت .

توفي ودفن في همذان سنة ٤٢٨هـ الموافق ١٠٣٧م وله من العمر سبع وخمسون سنة[١].

٣) الغزالي

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي المولود في قرية غزالة من أعمال طوس عام ٤٥٠هـ ١٠٥٨م.

كان والده حريصاً على تنشئته هو وأخيه أحمد نشأة علمية إسلامية، وعندما أحس بالوفاة عهد برعاية ولديه إلى صديق له من المتصوفة بعد أن أودعه بعض المال للإنفاق على تعليمهما، وقد كان صديقه هذا فقيراً، فلما نفذ ما تركه والدهما أرسلهما إلى أحد دور العلم في طوس وفيها درس الغزالي الفقه.

عندما ناهز الغزالي العشرين انتقل إلى جرجان والتحق بأحد مراكزها العلمية ودرس اللغتين الفارسية والعربية.

في سنة ٤٧٣هـ ذهب إلى نيسابور، واتصل بالجويني رئيس المدرسة النظامية وأخذ عنه الفقه والأصول والمنطق والكلام وفي هذه المرحلة نبغ الغزالي وظهر ذكاؤه، فصار من أشهر تلامذة الجويني، بل إن هذه المرحلة خصبة علمياً في حياته الفكرية وفي سنة ٤٧٨هـ وبعد وفاة الجويني رحل الغزالي إلى بغداد، وولي التدريس في نظامية بغداد، فدرس الفقه والأصول وعلم الكلام، فذاع صيته وعلت مترلته، ولكنه ما لبث أن احتدمه نزاع باطني بينه وبين نفسه كان نتيجته شك في كل شيء، تلاه اعتزاله التدريس في نظامية بغداد، وتنقله بين بلاد

١. انظر : وفيات الأعيان- لابن خلكان- ٢/١٥٧- ١٦٢ .

الشام والقدس والحجاز، يفتش عن الحقيقة مدة عشر سنوات[1].

بعدها استقر على الطريقة الصوفية، لاعتقاده أنهم السالكون لطريق الله، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقتهم أصوب الطرق وأخلاقهم أذكى الأخلاق[2].

لم يلبث الغزالي أن اشتد في نفسه الحنين إلى الوطن فعاد إلى طوس وقد وصف عودته بقوله: "....ثم جذبتني الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق من الرجوع إليه، وآثرت العزلة أيضاً حرصاً على الخلوة، وتصفية القلب للذكر...."[3].

في سنة ٤٩٩هـ ذهب إلى نيسابور، ودرس في نظاميتها وكان ذلك تلبية لطلب أحد سلاطينها، ولكنه لم يلبث أن عاد إلى طوس وبنى بجوار منزله مدرسة وخانقاه للصوفية، وأقبل على علوم الآخرة حتى توفي سنة ٥٠٥هـ[4].

٤- ابن رشد

هو أبو الوليد محمد ابن ر شد، المولود في قرطبة سنة ٥٢٠هـ ١١٢٦م كان أبوه قاضي قرطبة، وجده أبو الوليد قاضي

---

١. انظر : المنقذ من الضلال ـ للغزالي ـ ص٨١،٨٣،٨٤،٨٥،١٣٧،١٣٨ـ تحقيق : جميل صليبا ، د/كامل عياد ط١٠ ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م ـ درا الأندلس ـ بيروت .

٢. انظر : المنقذ من الضلال ـ للغزالي ـ ص٨٩ .

٣ . المرجع السابق ص١٣٨.

٤ . انظر : ترجمته في وفيات الأعيان ـ لابن خلكان ٢٤٧/٤ وما بعدها . الأعلام خير الدين الزركلي ـ ٢٤٧/٧ وما بعدها ـ ط٤ ١٩٧٩م ـ دار الملايين ـ بيروت. سير اعلام النبلاء ـ شمس الدين الذهبي ـ ٣٢٢/١٩ وما بعدها ـ تحقيق : شعيب الأرنؤوط ـ ط٨ ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت .

القضاة في الأندلس، وله مباحث في الفلسفة والفقه والشرعيات على وجه العموم.

درس ابن رشد الفقه على مذهب مالك ثم عكف على الأدب شعره ونثره، ولما فرغ من دراسته انصرف إلى الطب والرياضيات والحكمة.

تولى القضاء في أشبيلية ثم في قرطبة.

توفي في مراكش سنة ٥٩٥هـ ١١٩٨م- ودفن في قرطبة.

ابن رشد وأرسطو: كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل؛ فهو يرى أنه لا سعادة لأحد بدون علم المنطق الأرسطي؛ ولهذا حصر جهده في كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات أرسطو، ولخص مذهبه وشرحه بإيجاز تارة وبإطناب تارة أخرى، وعليه ففهم ابن رشد لفلسفة أرسطو وإعجابه بها جعله يحول المشتغلين بالفكر الفلسفي ورثة للأنبياء.

يقول ابن رشد: "... لم تزل الحكمة أمراً موجوداً في أهل الوحي، وهم الأنبياء عليهم السلام؛ ولهذا أصدق كل قضية هي أن كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبي، ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم: إنهم ورثة الأنبياء"[1] .

---

١. تهافت التهافت- لابن رشد- ص٣٢٩- تقديم وضبط وتعليق د/محمد العريبي ط١ ١٩٩٣م دار الفكر اللبناني-بيروت، وانظر : ترجمته في وفيات الأعلام- لابن خلكان- ٤/٤٩٠ وما بعدها، الأعلام للزركلي- ٧/٣٠٥..

٥- ابن تيميـــة

هو شـيخ الإسـلام الإمـام أحمـد ابـن عبـد الحليـم ابـن عبـد السلام ابن عبد الله ابـن محمـد ابـن الخضـر ابـن تيميـة الحـراني ثم الدمشقي كنيته: أبـو العبـاس.

ولـد يـوم الإثنـين العاشـر مـن شـهر ربيـع الأول بحـران سـنة ٦٦١هـ نشأ في بيت علـم وفقـه وديـن، فـأبوه وأجـداده وإخوتـه وكثير من أعمامه كانوا مـن العلمـاء المشـاهير.

انتقل مع والده إلى دمشـق هربـاً مـن وجـه الغـزاة التتـار وهـو في السابعة من عمره. بـدأ بطلـب العلـم علـى أبيـه وعلمـاء دمشـق، فحفـظ القـرآن وهـو صغـير، ودرس الحديـث والفقـه والأصـول والتفسير، فعرف بالذكاء وقوة الحفـظ والنجابـة منـذ صغـره.

توسـع في دراسـة العلـوم وتبحـر فيـها فسـار إمامـاً قبـل بلـوغ الثلاثين من عمره، ولم يـترك مجـالاً مـن مجـالات العلـم والمعرفـة إلا كتب فيها. تصـدى لأهـل المذاهـب الباطلـة والبـدع مـن جهميـة ومعتزلة وروافـض وباطنيـة مـن صوفيـة وإسماعليـة ونصيريـة وفنـد شـبهاتهم ورد الكثـير مـن كيدهـم بالمنـاظرات أحيانـاً، وبـالردود أحياناً؛ ولهـذا وقـف إزاء هـذه الانحرافـات موقفـاً مشـهوداً آمـراً وناهياً وناصحاً ومبينـاً حـتى أصلـح الله علـى يديـه الكثـير الكثـير من أوضاع المسلمين ونصر بـه السـنة وأهلـها.

توفي رحمه الله وهـو مسـجون بسـجن القلعـة بدمشـق ليلـة الإثنـين عشـرون مـن شـهر ذي القعـدة سـنة ٧٢٨هـ فحضـر جنازتـه جمهور كبير جـداً يفـوق الوصـف[١].

١ . انظر الأعلام للزركلي ١/١٤٤ وما بعدها، البداية والنهاية لابن كثير ١٤/١٣٥-١٣٩ ط٢ ١٩٧٨م- مكتبة المعارف- بيروت .

الباب الأول في المسائل الثلاث

المسألة الأولى:

قدم العالم- وفيها فصول:

الفصل الأول:

الجذور التاريخية لهذه المسألة

الفصل الأول

الجذور التاريخية لهذه المسألة

أولاً: أرسطو أول من قال بقدم العالم:-

« ذكر أهل المقالات أن أول من قال من الفلاسفة بقدم العالم أرسطو[1]. صاحب التعاليم الفلسفية، المنطقي والطبيعي والإلهي»[2].

يقول الشهرستاني: " ...القول بقدم العالم وأزلية الحركات بعد إثبات الصانع والقول بالعلة الأولى إنما شهر بعد أرسطو طاليس الذي خالف القدماء مخالفة صريحة وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا"[3].

فقد كان " أرسطو وأصحابه القدماء يثبتون في كتبهم العلة الأولى ويقولون: إن الفلك يتحرك للتشبه بها فهي علة له بهذا الاعتبار، إذ لولا وجود من تشبه به الفلك لم يتحرك وحركته من لوازم وجوده فلو بطلت حركته لفسد"[4].

يقول أرسطو: " وان كان ها هنا شيء يحرك بأن يتحرك، فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك، هو جوهر، وذاته وفعله، وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق ومعقول؛ فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تتحرك، وفي المبادئ الأول المعشوق والمعقول هما شيء واحد"[5].

---

١ . ولد أرسطو عام ٣٨٥ق.م في أسطاغيرا وهي مستعمرة يونانية وتوفي عام ٣٢٢ق.م (أنظر قصة الفلسفة اليونانية- ول ديورات- ص٩٧ وما بعدها- ترجمة د/فتح الله محمد المشعشع ط٥ ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م المعارف- بيروت .

٢ . مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥٣٩/٥ .

٣ . الملل والنحل- للشهرستاني- ١٤٩/٢- تحقيق/ محمد سيد كيلاني- درا المعرفة- بيروت- بدون .

٤ . فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥٣٩/٥-٥٤٠.

٥ . مقالة اللام من كتاب" ما بعد الطبيعة" لأرسطو ص٥ ضمن كتاب أرسطو عند العرب د/عبد الرحمن بدوي- ط٢- وكالة المطبوعات- الكويت .

والذي يحرك الفلك من غير أن يتحرك عند أرسطو هو "الله" وقد سماه المحرك الأول، يوضح ذلك قوله: " إن مبدأ الموجودات وأولها هو غير متحرك بالذات ولا بالعرض، وهو محرك الحركة الأولى الأزلية وذلك أن ما يتحرك إنما يتحرك من الاضطرار عن محرك والمحرك الأول غير متحرك"[1] والمحرك الأول عنده علة لحركة المتحرك إليه بالشوق، والشيء المشتاق إليه معلول له من جهة تلك العلة، وفي تلك الحركة، وحركة كل واحد من جهة الأجسام، فتشتاق كلها وترتفع إلى محرك أول لا يتحرك[2].

يقول أرسطو: " والشيء الذي من أجله - أي العلة الغائية- هو غير متحرك، وهذا يقال على ضربين، وذلك أن الذي من أجله منه ما هو بمنزلة الشيء نفسه، ومنه ما ليس كالشيء نفسه، وهذا الأخير يحرك على طريق العشق، والمتحرك عنه يحرك ما بعده"[3]. بل إن الفلك عند أرسطو وأتباعه واجب الوجود، يوضح ذلك قوله: " ولكن شيئاً لا يمكن أن يكون دائماً من حيث كونه إلا إذا كان هذا الكون واجباً لأن الواجب والأزلي يتمشيان معاً، فما يكون وجوباً لا يمكن ألا يكون، وعلى هذا إذا كان وجوباً فهو نفسه أزلي، وإذا كان أزلياً، فهو واجب الوجود، وكذلك الحال أيضاً إذا كان كون

١ . المرجع السابق ص٧-٨.

٢ . انظر : درء ٨/٢١٦-٢١٧.

٣ . مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو-ص٦.

الشيء واجباً، فهذا الكون هو أزلي أيضاً، وما دام أزلياً فهو واجب الوجود على سواء"[1].

أساس فلسفة أرسطو الماورائية:-

إن الهيولا والصورة هما أساس فلسفة أرسطو الماورائية وبهما شرح وجود العالم، وهما لا ينفصلان عنده عن بعضهما، فلا صورة بدون هيولا ولا هيولا من غير صورة، فكل شيء موجود في الخارج يتكون منهما، وانفصالهما لا يتأتى إلا ذهنياً فقط كي تتم معرفتهما[2].

يقول أرسطو: " وتلك المبادئ هي ها هنا من حيث العدد والجنس على ما هي عليه المبادئ التي تكتشف في الموجودات الأزلية والأول، وأحد هذه المبادئ هو كهيولا والآخر هو كصورة...وذلك بما هو هيولا إنما هو علة الأشياء الكائنة، ولكن بما هو غرض غائي فالعلة إنما هي الصورة والنوع، وهذا هو الماهية لكل شيء"[3] فكل كائن في العالم حسب رأي أرسطو وأتباعه لا يخرج عن كونه مادة أو صورة، وهما علتان أوليتان لا بد منهما مضافاً إليهما علتان أخريان هما العلة المحركة أو الفاعلة والعلة الغائية.

وبما أن الهيولا والصورة متلازمتان فالعالم وهو مؤلف منهما قديم وحركته قديمة، ولما كان الزمان مقياس الحركة فالزمان أيضا قديم"[4] .

---

١ . الكون والفساد- لأرسطو- ص٢٥٧- نقله للعربيه أحمد لطفي السيد ١٣٥٠هـ ، ١٩٣٢م- دار الكتب المصرية- القاهرة .

٢ . انظر: مقالة الاسكندر في الصورة ضمن كتاب أرسطو عند العرب- د/عبد الرحمن بدوي ص٢٥٩ . وانظر: الكون والفساد لأرسطو ص٢٤٦ .

٣ . المرجع السابق ص٢٤٢-٢٤٣.

٤ . انظر : المرجع السابق ص٢٥٢-٢٥٣ .

يقول أرسطو: " ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك، فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات، فإن كانت الجواهر فاسدة فالأمور كلها تكون فاسدة، الا أنه ليس يمكن في الحركة أن تكون كائنة فاسدة، وذلك أنهما دائمة، ولا الزمان أيضاً، فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدم أو متأخر إن لم يكن زمان، والحركة أيضا يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان...الخ"[1].

ولهذا كان أرسطو أول من صرح بالقول بقدم العالم اعتقاداً منه أنه سوف يصحح خطأ من سبقه وهو أفلاطون صاحب المثل الذي جعلها أزلية أبدية، وأن التغبر والتحول في أعيانها[2]، فالغالب على أكثر مؤرخي الفلسفة اليونانية من المؤرخين العرب، القول بأن أفلاطون كان يقول بحدوث العالم، من إله متميز عنه، هو علة فاعلية له، لكن لا على أساس الإبداع والخلق من عدم بل أساس الصنع[3] .

ثانياً: علاقة مدرسة الفيض بما قاله أرسطو:-

أسس هذه المدرسة أفلوطين[4] الذي بدأ فلسفته الماورائية بترتيب الموجودات على النسق الآتي: -الواحد-العقل- النفس- المادة، فالواحد أو الله هو القمة العليا في سلسلة الموجودات وهو يعلو على الكون، علة الأشياء كلها، واحد محض فوق التمام والكمال، دائم على حال لا يتغير، ثابت قائم

---

١ . مقالة اللام- لأرسطو- ضمن كتاب أرسطو عند العرب- د/عبد الرحمن بدوي ص٣.

٢ . انظر: درء شيخ الإسلام ابن تيمية ٢١٩/٨ .

٣ . انظر : الملل والنحل للشهرستاني ٨٩/٢.

٤ . ولد في أسيوط بصعيد مصر سنة ٢٠٥م وتوفي سنة ٢٧٠م يعرف عند بعض مؤرخي العرب بالشيخ اليوناني أنظر : الملل والنحل للشهرستاني ١٤٤/٢.

بذاته لا يتحرك، ولذلك صدرت الموجودات عنه - حسب رأي أفلوطين - صدوراً ضرورياً عن طريق الفيض أو الإشعاع النوراني، ولهذا سميت هذه المدرسة بمدرسة الفيض[1].

يقول أفلوطين: " الواحد المحض هو علة الأشياء كلها، وليس كشيء من الأشياء، بل هو بدء الشيء، وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها"[2].

والعقل عند أفلوطين هو أول فعل فعله الله وجعل فيه جميع الأشياء دفعة واحدة.

يقول أفلوطين: " إن في العقل الأول جميع الأشياء، وذلك، لأن الفاعل الأول أول فعل فعله هو العقل –فعله ذا صور كثيرة، وجعل في كل صورة منها جميع الأشياء التي تلائم تلك الصورة، وإنما فعل الصورة وحالاتها معاً لا شيء بعد شيء بل كلها معاً، وفي دفعة واحدة"[3] والعالم في نظر أفلوطين صدر عن الله بطريق الفيض أي أنه فاض عن هذه الوحدة الكاملة العقل الكلي الذي يقبل الكثرة لأنه أقل كمالاً منها.

يقول أفلوطين: " وإذا كان الباري الذي هو أفضل الأفضلين واحداً كان من الواجب أن يكون المفضول عليه أكثر من واحد لئلا يكون مثل الفاضل سواء، فإن كان ليس من الواجب أن يكون المفضول عليه واحداً، فلا محالة أنه كثير،

---

١ . انظر : الملل والنحل للشهرستاني ١٤٦/٢ .

٢ . الميمر العاشر- ضمن كتاب أفلوطين عند العرب- نصوص حققها وقدم لها د/عبد الرحمن بدوي- ص١٣٤- ط٣ ١٩٧٧م وكالة المطبوعات الكويت .

٣ . المرجع السابق ص١٣٩.

لأن الكثير خلاف الواحد، وذلك أن الواحد هو التام، والكثير هو الناقص"[1].

وعن هذا العقل فاضت النفس الكلية، وعن هذه النفس انشقت الأشياء المادية.

يقول أفلوطين: " وذلك أن الواحد الحق الذي هو فوق التمام لما أبدع الشيء التام، التفت ذلك التام إلى مبدعه، وألقى بصره عليه، وامتلأ منه نوراً وبهاء فصار عقلاً. أما الواحد الحق، فإنه ابتدع هوية العقل لشدة سكونه...وأبدع العقل صورة النفس من الهوية التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل..."[2] والعقل والنفس وسائر الأشياء العقلية في المبدع الأول لا تفسد؛ لأنها ابتدعت من العلة الأولى بغير توسط، أما الطبيعة والحس وسائر الأشياء الطبيعية دائرة واقعة تحت الفساد، لأنها أثار من علل معلولة أي من العقل بتوسط النفس.

يقول أفلوطين: "...إن الشيء إذا كانت علله قليلة كان بقاؤه أكثر، وان كانت علله كثيرة كان أقل بقاءً، وينبغي أن تعلم أن الأشياء الطبيعية متعلق بعضها ببعض، فإذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علواً إلى أن يأتي الأجرام السماوية، ثم النفس ثم العقل، فالأشياء كلها ثابتة في العقل، والعقل ثابت بالعلة الأولى والعلة الأولى بدء لجميع الأشياء ومنتهاها[3]".

إذن: فالعقل عند أفلوطين كالعلة الأولى لا يجوز عليه التغير والاستحالة، والعلة الأولى من حيث وجودها علة من ذاتها سابقة عن كل زمان ومعلولها تابع لذاتها، وإذا كانت ذاتها لم

---

١ . المرجع السابق ص١٤٨.

٢ . المرجع السابق ص١٣٥.

٣ . المرجع السابق ص١٣٨-١٣٩.

تزل فمعلولها لم يزل، ولذا كان حقيقة مذهبه القول بقدم العالم[1]".

ولما جاء الفارابي وابن سينا كان مذهبهما " أن للعالم صانعاً مبدعاً، وهو واجب الوجود بذاته، والعالم ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالواجب بذاته، غير محدث حدوثاً يسبقه عدم بل معنى حدوثه وجوبه به، وصدوره عنه، واحتياجه إليه، فهو دائم الوجود لم يزل ولا يزال، فالبارئ تعالى أوجب بذاته عقلاً، وهو جوهر مجرد قائم بذاته مجرد عن المادة، وبتوسط ذلك أوجب عقلاً آخر ونفساً وجرماً سماوياً وبتوسطهما وجدت العناصر والمركبات[2]".

---

١ . انظر : الملل والنحل للشهرستاني ٢/١٤٩_١٥٠ .

٢ . نهاية الإقدام – الشهرستاني – ص٥_٦ .

الفصل الثاني:

الفارابي وابن سينا وقدم العالم، وفيه مبحثان:

المبحث الأول:

- رأي الفارابي وابن سينا في وجود العالم.

المبحث الثاني:

- أدلة الفارابي وابن سينا على قدم العالم.

المبحث الأول:

رأي الفارابي وابن سينا في وجود العالم.

قسم الفارابي ومن بعده ابن سينا الوجود إلى قسمين وهما: أولاً- واجب الوجود، ثانياً- ممكن الوجود.

ومن ثم قسما كل من واجب الوجود وممكن الوجود إلى قسمين: فواجب الوجود عندهما:

١)واجب الوجود بذاته.

٢)واجب الوجود بغيره، ممكن الوجود بذاته.

أما أقسام الممكن فهي:

١) ممكن الوجود بذاته وهو الذي لا ضرورة في وجوده ولا عدمه.

٢) ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره وهذا يشمل جميع الكائنات ما عدا الله.

يقول الفارابي: " إن الأمور الداخلة في الوجود تنقسم قسمين منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده، وهو الذي يسمى واجب الوجود، وان الممكن الوجود متى فرض غير موجود لم يزل منه محال، وانه لا بد من أن تكون له علة، وإن الممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وإنه يلزمه أن يكون دائماً باعتبار ذاته ممكن الوجود، فيعرض له أن يكون وجوده بغيره، فإما أن ذلك عارضاً دائماً وإما ليس دائماً بل وقت دون وقت، وإن الأمور الممكنة الوجود لا يجوز بأن تترقى في العلية والمعلولية إلى ما لا نهاية له، وأن يكون دور، بل أن ينتهي إلى أمر واجب الوجود بذاته، هو الموجود الأول، وان الواجب الوجود بذاته متى فرض غير موجود لزم منه المحال، وأنه السبب الأول لوجود سائر الموجودات..."[1].

---

١ . الدعاوي القلبية ص٢_٣ ضمن مجموعة رسائل الفارابي- وانظر: النجاة لابن سينا - ٧٧/٢- تحقيق : د/عبد الرحمن عميره- ط١ ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م- دار الجيل.

إذن: فواجب الوجود بذاته عندهما هو الله تعالى السبب الأول لوجود العالم، وهو واحد بسيط عقل وعاقل ومعقول مجرد عن المادة وعوارض المادة.

أما ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره فهو البرهان على واجب الوجود بذاته، إذ لا بد للأشياء الممكنة من انتهائها إلى شيء واجب وهو الموجود الأول، والأول واحد، فيجب أن يكون الصادر عنه في رأي كل من الفارابي وابن سينا أحدي الذات مفارقاً بعيداً عن المادة معقولاً، **يقول الفارابي**: " اللازم عن الأول يجب أن يكون أحدي الذات، لأن الأول أحدي الذات من كل جهة ويقتضي الواحد من كل جهة واحداً، ويجب أن يكون هذا الأحدي الذات أمراً مفارقاً[1]"

ويقول ابن سينا: " إن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة، فليس شيء من الأجسام، ولا من الصور التي هي كمالات للأجسام معلولاً قريباً لذاته بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة"[2] .

وهكذا فمن المحال عند الفارابي وابن سينا أن يصدر الكثير عن الواحد وحدة مطلقة، فلو صدرت عنه كثرة لم يعد واحداً، ولهذا قالا: بوجود المتوسطات على مراتب بين واجب الوجود بذاته وبين هذا العالم المتكثر.

فكان الصادر عن ذات الله- حسب اعتقادهما- هو العقل الأول الذي كان ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالكائن الأول -أي الله- وهو أشرف الموجودات والسبيل لإبداع الكثرة في الكون، والكثرة لم تأته من جهة مبدعه، بل جاءته من حيث تعقله لمبدعه، وتعقله لذاته هو من حيث أنه واجب الوجود بالغير وممكن في ذاته[3]، ولهذا زعما أن العقل الأول صدر عنه عقل

---

١ . رسالة في اثبات المفارقات- للفارابي- ص٤_٥ - ضمن رسائله .

٢ . النجاة - لابن سينا - ١٣٤/٢ .

٣ . انظر : الدعاوي القلبية- الفارابي- ص٤ ، النجاة لابن سينا ص٣٦ .

الفلك الثاني، ومن تعقل هذا لنفسه يلزم وجود الفلك الأقصى، ويستمر صدور العقول بعضها عن بعض حتى تنتهي إلى العقل الفعال عقل العالم الأرضي عالم الكون والفساد[1].

يقول الفارابي: " العقل الفعال الذي يقال له معطي الصور، وهو يعقل الأول على الدوام، ويعقل ما دون الأول على الدوام، فتصدر عنه النفوس الناطقة بعقله الأول، وبعقله ما دون الأول على الدوام يجب عنه الصور، والنفوس الفلكية تعاضده بأن يهيئ للقبول منه أسباباً كما أن الطبيب لا يعطي الصحة بل يهيئ لقبول الصحة أسبابا"[2]

ويقول ابن سينا: " فليست هذه الأنفس الأرضية كائنة عن المعلول الأول بلا توسط علة أخرى موجودة، وكذلك عن كل معلول أول حتى ينتهي إلى معلول يكون عنه كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معاً، فيكون تكثر القابل سبباً لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات، وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها، فيلزم دائماً عقل بعد عقل حتى تتكون كرة القمر، ثم تتكون الاسطقسات وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير...فيجب أن تكون العقول المفارقة بل آخرها الذي يلينا هو الذي ينبض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال"[3] ولهذا فقد كان ترتيب موجودات هذا العالم في رأي كل منهما بأن بعضها فوق بعض.

يقول الفارابي: " المبادئ التي بها قوام الأجسام والأعراض التي لها ستة أصناف، لها ستة مراتب عظمى، كل مرتبة منها يحوز صنفاً منها: السبب الأول في

---

١. انظر: آراء أهل المدينة-للفارابي ص٦١،٦٢- وانظر: النجاة لابن سينا ١٣٢/٢_١٣٦_١٣٧

٢ . رسالة زينون ص٧_٨.

٣ . النجاة – ١٣٩/٢_١٤٠،١٤١.

المرتبة الأولى، الأسباب الثواني في المرتبة الثانية، العقل الفعال في المرتبة الثالثة، النفس في المرتبة الرابعة، الصورة في المرتبة الخامسة، المادة في المرتبة السادسة، فما في المرتبة الأولى منها لا يمكن أن يكون كثيرا، بل واحداً فرداً فقط، وأما في كل واحدة من سائر المراتب فهو كثير، وثلاثة منها ليست في أجسام، وهي السبب الأول والثواني والعقل الفعال، وثلاثة هي في أجسام وليست ذواتها أجساماً، وهي النفس والصورة والمادة، والأجسام ستة أجسام، أجناس الجسم السماوي، والحيوان الناطق، والحيوان الغير ناطق والنبات، والجسم المعدني والاسطقسات الأربع "[1].

ويقول ابن سينا: " إن أول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير المجسم، ثم الصورة، ثم الجسم، ثم الهيولا، ثم العرض"[2].

ومن نصوص الفارابي وابن سينا السابقة اتضح لنا أنهما وافقا أرسطو وسائر الفلاسفة في أن الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثاً، وأن الدائم القديم الأزلي لا يكون إلا ضرورياً غير محدث، وهذا الدائم القديم الأزلي الضروري هو ما أسماه أرسطو المتحرك بالاضطرار عن محرك لا يتحرك لا بالذات ولا بالعرض، والمحرك الذي لا يتحرك واجب الوجود، والمتحرك بالاضطرار أزلي وما دام أزلياً فهو واجب الوجود [3].

إذن: فالفلك عند أرسطو واجب الوجود. أما الفارابي وابن سينا وأتباعهما فقد سلكوا طريقة المتكلمين الذين قسموا الوجود إلى واجب وممكن، والممكن عندهم هو الحادث، لكن هؤلاء الفلاسفة تناقضوا وأدخلوا في الممكن ما هو قديم أزلي[4]، وهذا الممكن القديم الأزلي عندهم هو أول الصادرات عن الله؛ لأن الله واحد والواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهو العقل الأول، ومن هذا

---

١. السياسات المدنية ص٢_٣.

٢. النجاة – ٢/٥٨ .

٣. انظر : ص٣١_٣٢ من البحث .

٤. انظر : درء – ٨/١٨٦ .

العقل الذي تعقل مبدعه، صدر العقل الثاني، وهكذا حتى العقل العاشر الذي يسمونه العقل الفعال، عقل العالم الأرضي، عالم الكون والفساد؛ ولهذا فالفارابي وابن سينا وافقا أرسطو ومن بعده أفلوطين على القول بقدم العالم، فالعالم في رأيهما قديم، والله تعالى تقدم عليه بالذات والشرف والطبع والمعلولية، وقد بذلا جهداً كبيراً لإثبات الأدلة على هذا القول الباطل، وهذا ما سنوضحه في المبحث التالي.

المبحث الثاني:

أدلة الفارابي وابن سينا على قدم العالم.

مما تقدم اتضح أن الفارابي وابن سينا وافقا جمهور الفلاسفة على القول بقدم العالم، وأنه لم يزل موجوداً مع الله غير متأخراً عنه، كوجود المعلول مع العلة، والنور مع الشمس، فتقدم الباري على العالم -حسب رأيهما- تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان، ولتأكيد ما زعما فقد استدلا بأدلة ما أنزل الله بها من سلطان من أهمها :

-الدليل الأول: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، أي أن الذي يفيض عن الأول " عقل" جوهر غير متجسم أصلاً أحدي الذات.

يقول الفارابي: " اللازم عن الأول يجب أن يكون أحدي الذات؛ لأن الأول أحدي الذات من كل جهة، ويقتضي الواحد من كل جهة واحداً، ويجب أن يكون هذا الأحدي الذات أمراً مفارقاً"[1].

ويقول ابن سينا: " فقد عرفت أنه واجب الوجود، وأنه واحد، وأنه ليس له صفة زائدة على ذاته، تقتضي الأفعال المختلفة بل الفعل آثار كمال ذاته، وإذا كان كذلك ففعله الأول واحد؛ لأنه لو صدر عنه اثنان؛ لكان ذلك الصدورعلى جهتين مختلفتين؛ لأن الإثنينية في الفعل تقتضي الإثنينية في

---

١. رسالة في إثبات المفارقات ص٤ .

الفاعل، والذي يفعل لذاته إن كانت ذاته واحدة، فلا يصدر منها إلا واحد"[1].

-**الدليل الثاني:** قدم الزمان وقدم الحركة.

واجب الوجود بذاته هو علة وجود ما هو ممكن الوجود، وهو يتقدم على المعلول بالذات لا بزمان في رأي كل من الفارابي وابن سينا.

يقول الفارابي: " إن العالم محدث، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم على أن وجوده بعد وجوده بالذات"[2] " وأنه لا حركة في الجوهر وأن الحركات المستقيمة لازمة للبسائط منها، وهي اثنتان، الحركة إلي أسفل والحركة إلى فوق"[3].

ولهذا قال: " إن كل جسم طبيعي بسيط إذا حصل في مكانه الطبيعي لم يتحرك إلا قسراً، فإذا فارقه يتحرك إليه طبعاً، وإن الفلك ليس له مبدأ حركة مستقيمة، وإنه لا ضد لصورته ولا ضد لحركته، وإنه لا يجوز أن يكون للجسم البسيط مبدأ حركة مستقيمة وحركة مستديرة معاً"[4].

ويقول ابن سينا: " إن جميع ما سواه هو فعله، وإنه صدر عنه لذاته وإنه لا يشترط أن يسبقه عدم وزمان؛ لأن الزمان تابع للحركات، وهي من فعلها، نعم يشترط سبق العدم الذاتي؛ لأن كل شيء هالك ومنعدم في نفسه، وإنما وجود منه تعالى، والذي لذاته يكون سابقاً على ما يستفيد من غيره، فإذاً كل

---

١ . الرسالة العرشية ـ ص١٥ـ ط١ ١٣٥٣هـ ـ دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد .

٢. الدعاوي القلبية – ص٧ .

٣. المرجع السابق – ص٦ .

٤ . المرجع السابق – ص٧ .

شيء سوى الباري تعالى يسبقه العدم على الوجود سبقاً ذاتياً لازماً لا زمانياً، والفاعل الذي يفعل بذاته أشرف وأجل من الفاعل الذي يفعل لسبب طارئ أو عارض"[1].

-**الدليل الثالث:** الإمكان.

وفي هذا الدليل قسم كل من الفارابي وابن سينا الأمور الداخلة في الوجود إلى قسمين وهي:

1) إذا اعتبر بذاته وجب وجوده "أي الله" ويسميانه واجب الوجود بذاته.
2) ممكن الوجود: وهو الذي لا بد من أن تكون له علة وأنه متى فرض غير موجود لم يلزم منه محال، ويسميانه العقل الأول الذي تحصل منه الكثرة وهو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره.

يقول الفارابي: " إن الوجود والوجوب والإمكان من المعاني التي لا تتوسط آخر قبلها بل هي معانٍ واضحة في الذهن، وإن عرفت بقول فإنما يكون على سبيل التنبيه عليها، إنها تعرف بمعانٍ أظهر منها، وإن الأمور الداخلة في الوجود تنقسم قسمين: منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده، وهو الذي يسمى واجب الوجود، وإن الممكن الوجود متى فرض غير موجود لم يلزم منه محال، وإنه لا بد من أن تكون له علة، وأن الممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وإنه يلزمه أن يكون دائماً باعتبار ذاته ممكن الوجود فيعرض له أن يكون وجوده بغيره فإما أن يكون ذلك عارضاً له دائماً، وإما ليس دائماً بل وقتاً دون وقت، وإن الأمور الممكنة الوجود، لا يجوز بأن تترقى في العلية والمعلولية إلى ما لا نهاية له، ولا أن يكون

---

1 . الرسالة العرشية ـ ص١٣ـ١٤ .

دور بل ينتهي إلى أمر واجب الوجود بذاته"[١] فهو "علة على أنه مبدع والإبداع هو إدامته تأسيس ما هو بذاته، ليس إدامة لا يتعلق بعلة غير ذات المبدع، وإنه ليس في ذاته ما يضاد صدور الكل عنه"[٢].

ويقول ابن سينا: " فهذا الوجود إما ممكن الوجود، أو واجب الوجود، فإن كان واجب الوجود فقد ثبت ما طلبناه، وان كان ممكن الوجود فممكن الوجود لا يدخل في الوجود إلا بسبب يرجح وجوده على عدمه، فإن سببه أيضاً ممكن الوجود، فهكذا تتعلق الممكنات بعضها ببعض فلا يكون موجود البتة، لأن هذا الوجود الذي فرضناه لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه ما لا يتناهى وهو محال فإذاً الممكنات تنتهي بواجب الوجود"[٣].

هذه بعض من أدلة الفارابي وابن سينا على قدم العالم، فقد بنيا إلحادهما في هذه المقولة على نفي الصفات، والطريقة التي أحدثاها مركبة من كلام الفلاسفة القدماء والمعتزلة وذلك أن المعتزلة نفوا الصفات والأفعال القائمة بذات الله تعالى، وسموا ذلك توحيداً، وقد وافقهما كل من الفارابي وابن سينا على تقرير هذا النفي الذي سموه توحيداً، ومن ثم منعوا القول بحدوث العالم، فكان قولهما أفسد من قول المعتزلة وذلك أن العالم في نظرهما داخل في مقولة الممكن وعلاقته بالسبب الأول علاقة الممكن بالضروري، إلا أن إمكان العالم قديم وصدوره عن المبدأ الأول قديم، وبهذا وقعا فيما وقع فيه أوائل الفلاسفة

---

١. الدعاوي القلبية ص٢ ، وانظر: رسالة زينون ص٣و٤ .

٢ . الدعاوي القلبية – ص٤ .

٣ . الرسالة العرشية – ص٢ و٣ .

من الخطأ والضلال، فقيض الله لهما ولغيرهما من بين خطأهما وضلالهما من علماء المسلمين[1].

---

١ . انظر : درء ٨/٢٤٢، ٢٤٣ .

الفصل الثالث

بين الغزالي والفلاسفة في مسألة قدم العالم
وفيه مبحثان

المبحث الأول:
موقف الغزالي من القول بقدم العالم.

المبحث الثاني:
عرض الإمام الغزالي لأدلة الفلاسفة واعتراضه عليها.

الفصل الثالث

بين الغزالي والفلاسفة في مسألة قدم العالم

المبحث الأول:-

موقف الغزالي من القول بقدم العالم

مما سبق اتضح لنا أن قول الفارابي وابن سينا بقدم العالم كان مركباً من قول فلاسفة اليونان الذين قالوا: بقدم العالم ومن كلام المعتزلة الذين نفوا صفات وأفعال الرب القائمة بذاته وسموا ذلك توحيداً، ولكن المعتزلة لم يقولوا بقدم العالم، وإنما وافقوا كافة المسلمين الذين أثبتوا أن كل ما سوى الله حادث بما في ذلك العالم، والمتكلمون بما فيهم الأشاعرة، استدلوا بحدوث العالم على وجود الصانع، بل إنهم يستدلون على وجود الله تعالى بدليل واحد فقط هو "الحدوث والقدم"، فالحادث هو الموجود الذي له أول لوجوده والقديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده، ولا يجوز انتقاله وتغيره؛ لأن ما جرى عليه ذلك لم ينفك من سمات الحدوث، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً[1]، فدليل حدوث الأجسام على إثبات الصانع من أعظم القواطع العقلية التي عارض بها المتكلمون الكتب الإلهية والنصوص النبوية، وما كان عليه سلف الأمة وأئمتها، وملخص هذا الدليل " لا يعرف صدق الرسول حتى يعرف إثبات الصانع، ولا يعرف إثبات الصانع حتى يعرف حدوث العالم، ولا يعلم حدوث العالم إلا بما به يعلم حدوث الأجسام، ثم استدلوا على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو من

---

١ . انظر : اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع – للأشعري – ص٨٣_٨٤ تحقيق : عبد العزيز السيروان – ط١ ١٤٠٨هـ ، ١٩٨٧م – دار لبنان – بيروت .

الحوادث، أوبعبارة أخرى مستلزمة للأعراض أو بعضها، ثم قالوا: وما لم يخل من الحوادث فهو حادث، ثم إن هؤلاء احتاجوا إلى أن يقولوا: ما لم يسبق الحوادث فهو حادث، ثم منهم من تفطن إلى أن هذا لا يكفي لإثبات الصانع، فاضطر أن يقول بإبطال حوادث لا أول لها"[1] فالدليل عندهم على إثبات وجود الصانع هو حدوث الأجسام فلو كان الباري جسماً لبطل إثباته، ولهذا نفت المعتزلة جميع الصفات عن الله تعالى، لأن إثباتها يقتضي أن يكون الموصوف جسماً، والجسم تقوم به الأعراض، وما قامت به الأعراض فهو حادث، ولما جاءت الكلابية والأشعرية قالوا بإثبات سبع صفات لله تعالى على أنها قديمة وقالوا: لا نسميها أعراضاً، ولكن الصفات الاختيارية حوادث فيجب نفيها بناء على هذا الدليل[2].

إذن: فالخطأ الذي وقع فيه المتكلمون بما فيهم الإمام الغزالي رحمه الله هو استدلالهم بحدوث الأجسام على إثبات الصانع، ولهذا لما رأت الفلاسفة أن هذا مبلغ علمهم وهو فاسد قالوا: بقدم العالم واحتجوا بأن تجدد الفعل بعد إن لم يكن ممتنع، فكان هؤلاء الفلاسفة القائلون بقدم العالم في غاية البعد عن الحق الذي جاءت به الرسل، لأن خطأهم كان أعظم من خطأ المتكلمين الذي كان فيه مخالفة للعقل والشرع.

---

١ . موقف ابن تيمية من الأشاعرة. د/عبد الرحمن المحمود ٣/٩٨٤-٩٨٥ ط١ ١٤١٥هـ ١٩٩٥م -الرشد - الرياض وانظر: درء ١/ ٣٠٢ و ٣٠٣، وانظر في كتبهم الإنصاف للباقلاني ص١٧ و ١٨ -تحقيق زاهد الكوثري ط٣ ١٤١٣هـ ١٩٩٣م- الخانجي، القاهرة، الإرشاد للجويني ص ٣٩ و ٤٠- تحقيق أسعد تميم ط١ ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م-مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت- الإحياء- للغزالي ١/١٣٨-١٣٩ط٣ ١٤١٤هـ-١٩٩٤م- دار الخير- بيروت.

٢ . انظر : درء ١/٣٠٥،٣٠٧ .

وذلك لأن الله تعالى لم يذكر في كتابه وفي آياته الدالة على وحدانيته شيئاً من هذا الحجج المبنية على الجسم والعرض وتركيب الجسم وحدوثه.

كما أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر أحداً أن يستدل بذلك على إثبات الصانع، بل إن إيمان أفضل هذه الأمة وأعلمهم بالله كان حاصلاً بدونها، ولو كان الإيمان لا يحصل إلا بها لكان بيان ذلك من أهم مهمات الدين بل كان أصل أصول الدين، لاسيما فيها أصلان عظيمان من أصول دينهم وهي إثبات الصانع، وتتريهه عن صفات الأجسام، ولهذا من قال: إن الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بهذه الطرق كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام، ومن قال: إن سلوك هذه الطريق واجب في معرفة الصانع كان قوله من البدع الباطلة، المخالفة لما علم بالاضطرار من دين الإسلام[1]، وذلك لأن مسألة إثبات الصانع وحدوث ما سواه من المسائل البديهية التي يعرفها عوام المسلمين، ولهذا كانت ردود المتكلمين على الفلاسفة ضعيفة لاعتمادهم على هذا الدليل، أي دليل حدوث الأجسام على حدوث العالم والاستدلال بحدوث العالم على إثبات الصانع. وهذا ما سنوضحه في الصفحات التالية.

---

١ . انظر: درء ١/٣٠٨،٣٠٩ و٣١٠.

المبحث الثاني:

عرض الإمام الغزالي لأدلة الفلاسفة واعتراضه عليها

إن مسألة قدم العالم كانت إحدى المسائل الثلاث التي كفر بها الغزالي الفلاسفة، ولإبطال قولهم في هذه المسالة أرجع أدلتهم إلى ثلاثة، ثم أضاف دليلاً رابعاً لا يختلف عن الدليل الثالث إلا قليلاً، فمن أدلتهم التي ذكرها الغزالي:

الدليل الأول: "دليل المرجح"

[استحالة صدور حادث من قديم مطلقاً] فلو فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم، ثم صدر بعد ذلك لم يخل: إما ألا يتجدد مرجح لوجود العالم، فيظل في دائرة الإمكان، وإما أن يتجدد مرجح، فيؤدي هذا التجدد إلى إشكال: من محدث هذا المرجح؟ ولم حدث الآن، ولم يحدث من قبل؟ ألعدم آلة أو قدرة أو غرض أو طبيعة؟ فلما تبدل ذلك بالوجود وحدث، عاد الإشكال بعينه، أي عدم الآلة أو القدرة أم لعدم إرادة فتفتقر الإرادة، إلى إرادة، وكذا الإرادة الأولى ويتسلل إلى غير نهاية، والنتيجة حسب اعتقادهم هي أن العالم قديم، غير حادث؛ لأن حدوثه يؤدي إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان، وكلاهما محال[1].

رد الغزالي على الدليل الأول من وجهين:

الأول : " إن الإرادة الإلهية قديمة مطلقة" والعالم حدث بهذه الإرادة القديمة المطلقة، الذي اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وقد كان قبل ذلك الوقت معدوماً، ومرد ذلك -أي العدم- أنه لم يكن مراداً، فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي

---

١ . انظر : تهافت الفلاسفة للغزالي ـ ص٤٠ـ٤١ـ تقديم وضبط ـ د/جيرار جيهامي ط١ ١٩٩٣م ـ دار الفكر اللبناني ـ بيروت .

حدث فيه مراد بالإرادة القديمة؛ فحدث لذلك؛ فما المانع من هذا الاعتقاد، وما المحيل له[1].

ولو قال الفلاسفة: " إن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها، فما الذي ميز وقتاً معيناً عما قبله وعما بعده"[2].

رد الغزالي فقال: " الإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة، ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص، وهي الإرادة ولا معنى للسؤال في تخصيصها لأن هذا شانها، فكما أن العلم شأنه الإحاطة بالمعلوم على ما هو به، لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها، فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله"[31].

وهكذا فالغزالي كغيره من المتكلمين، الذين قالوا: يجوز حدوث العالم بإرادة قديمة أزلية من غير تجدد شيء، وعلى هذا التقدير يجوز عندهم حدوث الحوادث بلا سبب حادث وترجيح أحد المتماثلين على الآخر بمجرد الإرادة القديمة ومع أنهم أبطلوا حجة القائلين بقدم العالم[4] إلا أن إجابتهم ضعيفة، وذلك لأنهم ذكروا للإرادة ثلاثة لوازم تناقض الإرادة وهي:

١) قالوا: "إنها تكون ولا مراد لها، بل لم يزل كذلك ثم حدث مرادها من غير تحول حالها، وهذا معلوم الفساد ببديهة العقل، فإن الفاعل إذا أراد أن يفعل فالمتقدم كان عزماً على الفعل

---

١. انظر : المرجع السابق ص٤٢ .

٢. المرجع السابق ص٤٧ .

٣. المرجع السابق ص٤٨ .

٤. انظر: منهاج السنة- لابن تيمية ١/٣٨٩- تحقيق د/محمد رشاد- ط١ ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض- وانظر: درء ١/٣٣٠.

وقصداً له في الزمن المستقبل، لم يكن إرادة للفعل في الحال، بل إذا فعل فلا بد من إرادة الفعل في الحال ولهذا يقال: الماضي عزم والمقارن قصد، فوجود الفعل بمجرد عزم من غير أن يتجدد قصد من الفاعل ممتنع، فكان حصول المخلوقات بهذه الإرادة ممتنعاً لو قدر إمكان حدوث الحوادث بلا سبب فكيف وذاك أيضاً ممتنع في نفسه؟ فصار الامتناع من جهة الإرادة، ومن جهة تعينت بما هو ممتنع في نفسه.

٢) قولهم : إن الإرادة ترجح مثلاً على مثل: فهذا مكابرة بل لا تكون الإرادة إلا لما ترجح وجوده على عدمه عند الفاعل، إما لعلمه بأنه أفضل، أو لكون محبته له أقوى وهو إنما يترجح في العلم لكون عاقبته أفضل، فلا يفعل أحد شيئاً بإرادته إلا لكونه يحب المراد، أو يحب ما يؤول إليه المراد، بحيث يكون وجود ذلك المراد أحب إليه من عدمه، لا يكون وجوده وعدمه عنده سواء.

٣) إن الإرادة الجازمة يتخلف عنها مرادها مع القدرة فهذا أيضاً باطل، بل متى حصلت القدرة التامة والإرادة الجازمة وجب وجود المقدور، وحيث لا يجب فإنما هو لنقص القدرة أو لعدم الإرادة التامة، والرب تعالى ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن"[١].

أما الوجه الثاني من رد الإمام الغزالي على دليل الفلاسفة الأول في قولهم بقدم العالم فهو: " إلزام الفلاسفة حدوث حادث من قديم" وفيه يقول: " استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به، فإن في العالم حوادث ولها أسباب، ، فإن استندت الحوادث إلى حوادث إلى غير نهاية فهو

---

١ . فتاوى شيخ الإسلام ابن تيميه ١٦/٤٥٨_٤٥٩ .

محال، وليس ذلك معتقد عاقل ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الممكنات، وإذا كانت الحوادث لها طريق ينتهي إليه سلسلتها، فيكون ذلك الطريق هو القديم، فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم"[1].

ولو قال الفلاسفة: نحن نستبعد صدور أول الحوادث من القديم، أما إذا لم يكن هو الحادث الأول جاز أن يصدر منه عند حدوث شيء آخر من استعداد المحل المقابل وحضور الوقت الموافق أو ما يجري هذا المجرى[2].

رد الغزالي فقال: السؤال في حصول الاستعداد، وحضور الوقت، وكل ما يتجدد قائم، فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية أو ينتهي إلى قديم يكون أول حادث منه، بل اعتبر الغزالي كلامهم هذا تطويل لا يغنيهم، لأنه ينتهي إلى القول بصدور حادث من قديم[3].

والغزالي في رده السابق اعتمد على دليل المتكلمين الذي بنوه على ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث لامتناع الحوادث لا أول لها، فهو يعتقد جواز تسلسل الحوادث في المستقبل دون الماضي لأن الماضي دخل في الوجود دون المستقبل[4].

وبيان ذلك أن الأشاعرة يقولون: بنفي حلول الحوادث بذات الله تعالى أي نفي ما يتعلق بالله من الصفات الفعلية والاختيارية

١ . تهافت الفلاسفة ص٥٣ .

٢ . انظر: المرجع السابق – ص٥٣ .

٣ . انظر : المرجع السابق – ص٥٣_٥٤ .

٤ . انظر : فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢١٤/١٢ .

التي تقوم بذاته[1]، ولما قيل لهم: قولكم: إن الله خالق العالم بعد إن لم يكن موجوداً هو قول بحلول الحوادث به تعالى، أجابوا بمذهبهم المشهور: إن الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق، وعمدتهم في ذلك أنه لو كان الخلق غير المخلوق لكان إما قديماً وإما حادثاً، فإن كان قديماً لزم قدم المخلوق وهو محال، وان كان حادثاً لزم أن تقوم به الحوادث، ثم ذلك يفتقر إلى خلق آخر ويلزم التسلسل وهو باطل[2]؛ ولهذا فسروا أفعاله المتعدية التي منها خلق السموات والأرض أن ذلك وجد بقدرته من غير أن يكون منه فعل قام بذاته، بل قبل أن يخلق وبعد ما خلق سواء لم يتجدد عندهم إلا مجرد نسبة وإضافة بين الخالق والمخلوق وهي أمر عدمي لا وجودي[3] ومع أنه أبطل قولهم: بقدم العالم إلا أن استدلاله كان ضعيفاً كسابقه، وذلك لأنه خالف نصوص الكتاب والسنة والعقل الصريح " فإنه قد ثبت بالأدلة السمعية والعقلية أن كل ما سوى الله تعالى مخلوق محدث،كائن بعد أن لم يكن، وأن الله انفرد بالقدم والأزلية، وقد قال تعالى: " خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام"[4] فهو حين خلق السموات ابتداء: إما أن يحصل منه فعل يكون هو خلقاً للسموات والأرض، وإما أن لا يحصل منه فعل، بل وجدت المخلوقات بلا فعل، ومعلوم أنه إذا كان الخالق قبل خلقها، ومع خلقها سواء، وبعده سواء لم يجز

١ . انظر : موقف ابن تيمية من الأشاعرة – د/المحمود – ١٠٥٣/٣ .

٢ . انظر : المرجع السابق ٩٩٧/٣ ، ١٢٠٥ .

٣ . انظر : فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٧٨/٥ .

٤ . سورة الفرقان/٥٩.

تخصيص خلقها بوقت دون وقت بلا سبب يوجب التخصيص.

وأيضاً: فحدوث المخلوق بلا سبب حادث ممتنع في بداهة العقول وإذا قيل: الإرادة والقدرة خصصت قيل: نسبة الإرادة القديمة إلى جميع الأوقات سواء، وأيضاً فلا تعقل إرادة تخصص أحد المتماثلين إلا بسبب يوجب التخصيص، وأيضاً فلا بد عند وجود المراد من سبب يقتضي حدوثه، وإلا فلو كان مجرد ما تقدم من الإرادة والقدرة كافياً للزم وجوده قبل ذلك، لأنه مع الإرادة التامة والقدرة التامة يجب وجود المقدور"[1].

الدليل الثاني: قدم الزمان والحركة

يقول الفلاسفة: إن تقدم الله على العالم لا يخلو أن يكون إما متقدم بالذات أو العلة، أو تقدم بالزمان، فإن كان تقدمه بالذات والعلة كتقدم الواحد على الإثنين، بالنسبة للذات، وتقدم حركة الشخص على حركة ظله بالنسبة للعلة، مع أن الحركتين متساويتين في الزمان، لزم من هذا التقدم –أي تقدم الباري على العالم بالذات والعلة- استحالة أن يكون الله موجوداً ولا عالم معه، وان قيل: إن الله متقدم على العالم والزمان بالزمان لا بالذات والعلة، لزم أن يكون قبل وجود العالم والزمان زمان آخر كان العالم فيه معدوماً، وكان الله سابقاً بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر، ولا طرف لها من جهة الأول، فقبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض؛ ولهذا يستحيل القول بحدوث الزمان، وإذا وجب قدم الزمان، وهو

١ . فتاوى ٦/٢٣٠_٢٣١ .

عبارة عن مقدار الحركة وجب قدم الحركة والمتحرك وبالتالي قدم العالم[١].

رد الغزالي على دليل الفلاسفة السابق: - يقول الغزالي: إن الزمان حادث ومخلوق، وليس قبله زمان أصلاً، ومعنى قولنا: إن الله متقدم على العالم والزمان أنه سبحانه كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم، ومفهوم قولنا: كان ولا عالم معه وجود ذات الباري وعدم ذات العالم.

ومفهوم قولنا: كان ومعه عالم وجود الذاتين أي ذات الله تعالى وذات العالم، وتقدير شيء ثالث وهو الزمان من أغاليط الوهم[٢]، الذي يعجز عن فهم وجود مبتدأ إلا مع تقدير " قبل" له، وهو يعجز كذلك عن أن يقدر تناهي الأجسام فيما يلي الرأس إلا على سطح له فوق، فيتوهم أن وراء العالم مكاناً إما ملاء وإما خلاء، والفلاسفة اتفقوا على تكذيب الوهم في تقديره فوق العالم خلاء، هو بعد لا نهاية له، أي أنهم اتفقوا على انه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء، فإذا جاز عندهم إثبات "فوق" لا فوق فوقه، جاز إثبات قبل ليس قبله قبل[٣].

والغزالي بنى رده السابق على الفلاسفة على دليل امتناع حوادث لا أول لها أي منع تسلسل الحوادث في الماضي التي سبق الكلام عنها[٤]، ولهذا كان معنى رده على هؤلاء الفلاسفة هو أن " المؤثر التام يجوز بل قد يجب أن يتراخى عنه أثره،

---

١ . انظر : تهافت الفلاسفة – ص٥٥ ، ٥٦ .

٢ . انظر : المرجع السابق– ص٥٦ .

٣ . انظر : المرجع السابق – ص٥٧،٥٨ .

٤ . انظر : ص٤٧ من البحث .

فقالوا: الباري كان في الأزل مؤثراً تاماً وتراخى عنه أثره"[1]، ولما رأى الفلاسفة انه يلزم من قول المتكلمين " أن يصير المؤثر مؤثراً تاماً بعد إن لم يكن مؤثراً تاماً بدون سبب حادث، أو أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تام، وان الممكن يرجح وجوده على عدمه بدون المرجح التام"[2].
قالوا:"يجب أن يقارن الأثر للمؤثر ولتأثيره، بحيث لا يتأخر الأثر عن التأثير في الزمان، فلا يتعقبه ولا يتراخى عنه"[3].
ولهذا كان جواب المتكلمين بما فيهم الغزالي على هذه الشبهة جواب ضعيف بل غير صحيح، كما أن قول الفلاسفة إن العلة يجب أن يقارنها معلولها بالزمان قول باطل والصحيح هو قول ثالث بينه شيخ السلام ابن تيمية رحمه الله بقوله: " إن التأثير التام من المؤثر يستلزم الأثر، فيكون عقبه، لا مقارنا له ولا متراخيا عنه، كما يقال: كسرت الإناء فانكسر، وقطعت الحبل فانقطع... قال تعالى إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون"[4]،" فإذا كون شيئا كان عقب تكوين الرب له، لا يكون مع تكوينه ولا متراخيا عنه، وقد يقال: يكون مع تكوينه، بمعنى انه يتعقبه لا يتراخى عنه، وهو سبحانه ما شاء كان ووجب بمشيئته وقدرته، وما لم يشأ لم يكن لعدم مشيئته له وعلى هذا فكل ما سوى الله تعالى لا يكون إلا حادثا مسبوقا بالعدم، فإنه إنما يكون عقب تكوينه له؛ فهو مسبوق

١ . درء : ٨/٢٧٠ .
٢ . درء : ٣/٦٣ .
٣ . درء : ٣/٦٢ .
٤ . سورة يس /٨٢ .

بغيره سبقاً زمانياً وما كان كذلك لا يكون إلا محدثاً، والمؤثر التام يستلزم وجود أثره عقب كمال التأثير التام"[1].

أما قول الفلاسفة فيلزم منه أمور باطلة أبرزها وأهمها " أنه لا يحدث في العالم شيء، فإنه إذا كانت العلة تامة أزلية ومعلولها معها في الزمان... لزم أن يكون كل ما سوى الله قديماً أزلياً وهذا خلاف المحسوس"[2].

الدليل الثالث: الإمكان

يقول الفلاسفة: العالم قبل وجوده ممكن، وهذا الإمكان لا أول له أي لم يزل ثابتاً ولم يزل ممكناً، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً؛ لأنه إذا كان ممكناً وجوده أبداً، لم يكن محالاً وجوده أبداً، ولو كان محالاً وجوده أبداً بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً، وإن بطل قولنا انه ممكن وجوده أبداً، بطل قولنا إن الإمكان لم يزل، وان بطل قولنا إن الإمكان لم يزل، صح قولنا إن الإمكان له أول، فإذا صح أن له أولاً كان قبل ذلك غير ممكن، فيؤدي إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكناً، ولا كان الله عليه قادراً"[3].

رد الغزالي على الدليل السابق: يقول الإمام الغزالي رحمه الله: " على قولكم- أي الفلاسفة- إن العالم لم يزل ممكن الحدوث؛ فلا جرم أنه ما من وقت إلا ويتصور أحداثه فيه، وإذا قدر موجوداً أبداً لم يكن حادثاً فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل على خلافه"[4] وأنتم تقرون بأن وجود ملاء مطلق

---

١ . درء ٨/٢٧٠_٢٧١ .

٢ . المرجع السابق ٨/٢٧١ .

٣ . انظر : تهافت الفلاسفة ص٦٥،٦٦ .

٤ . المرجع السابق ص٦٤ .

لا نهاية له غير ممكن، فكذلك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن[1].

والغزالي بنى رده السابق على تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، فالواجب هو القديم والممكن هو الحادث وقد سار على هذا التقسيم الفارابي وابن سينا وأدخلوا في الممكن ما هو قديم أزلي[2]، ولهذا قال شيخ السلام ابن تيمية " وعلى هذا التقدير فيمكن تقرير ما ذكره الغزالي، من أن ما قالوه في امتناع التسلسل باطل على أصله، فإن كل ممكن إذا قدر أنه معلول مع كونه واجبا قديما أزليا فالقول في علته كالقول فيه فإذا قدر علل ومعلولات، كل منها واجب قديم أزلي لا نهاية لها لم يظهر امتناع هذا على هذا التقدير، ولم يظهر افتقار مجموعها إلى واجب خارج عنها"[3].

إذن: فالإمام الغزالي رحمه الله في ردوده السابقة على أدلة الفلاسفة على قدم العالم جمع في كلامه بين حق وباطل؛ لأنه بناها على مسألة حوادث لا أول لها؛ فسلك في رده عليهم طريقا فاسدة عند أئمة الشرع والعقل، أضعفت أدلته ومع ذلك فقد أبطل أدلتهم في هذه المسألة، بل إنه صرح بكفرهم فيها.

---

١ . انظر : المرجع السابق ص٦٤.

٢ . انظر : درء ١٨٦/٨ .

٣ . درء ٢٠٢/٨ .

الفصل الرابع

بين ابن رشد والغزالي
وفيه مبحثان

المبحث الأول:
موقف ابن رشد من القول بقدم العالم.

المبحث الثاني:
دفاع ابن رشد عن الفلاسفة ورده على الغزالي في هذه المسألة.

الفصل الرابع

بين ابن رشد والغزالي

المبحث الأول:

موقف ابن رشد من قدم العالم

قرر ابن رشد أن العالم بأسره لا يمكن الجزم فيه بأمر معين وذلك لأنه ليس فيه "برهان على أنه قديم ولا على أنه محدث، وكل ما يمكن قوله: هو أن فيه شبهاً بالوجود الحادث من حيث إنه معلول لله تعالى، وشبهاً بالوجود القديم من حيث إنه يصعب تحديد أول وجوده"[1] ولهذا قرر أن الخلاف في مسألة قدم العالم أو حدوثه بين المتكلمين والفلاسفة يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء، وذلك أنهم اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة.

الطرف الأول: موجود وجد من شيء غيره وعن شيء، أي عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم على وجوده، وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس، مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك، فهذا الصنف من الموجودات اتفق القدماء والأشعريون على تسميتها محدثة.

الطرف المقابل: موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان، وهذا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً، وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له.

---

١ . فصل المقال- لابن رشد- ص ٦٥- ط١ ١٩٩٧- مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت .

الواسطة بين الطرفين: موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل وهذا هو العالم بأسره.

...فهذا الوجود الآخر الأمر فيه بين أنه قد أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم، فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدثات سماه قديماً، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدثات سماه محدثاً، وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً، ولا قديماً حقيقياً، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة[1].

إن القديم حسب اعتقاد ابن رشد ينقسم إلى قسمين:

١) قديم حقيقي ليس له علة وهو الله تعالى وهذا واضح من قوله: " والقديم الحقيقي ليس له علة".

٢) قديم بعلة وهو العالم بأسره، وهذا واضح من قوله: "موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء أعني عن فاعل وهذا هو العالم بأسره" بل إنه وضح هذا التقسيم في موضع آخر بقوله: "ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمي العالم قديماً، والله تعالى قديم، وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له"[2].

كيف كان تصور ابن رشد للعالم؟

إن تصور ابن رشد للعالم كتصور أرسطو، فالعالم حسب تصوره عملية تغير وحدوث منذ الأزل، وهو في جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم، وليس هناك إيجاد من عدم،

---

١ . انظر : المرجع السابق ـ ص١٠٤، ١٠٥ .

٢ . تهافت التهافت – لابن رشد – ص٨٧ – تقديم د/محمد العريبي – ط١ ١٩٩٣م – دار الفكر اللبناني – بيروت .

فتعلق فعل الفاعل بالعدم أمر مستحيل ، وفعله إنما يتعلق بالإمكان الذي هو الخروج من القوة إلى الفعل، ورجوع من الفعل إلى القوة[1].

يقول ابن رشد: " الفاعل الواحد إن كان أزلياً، ففعله الذي هو إفادة جميع الموجودات الواحدات التي بها صارت موجودة واحدة هو فعل دائم أزلي لا في وقت دون وقت، فإن الفاعل الذي يتعلق فعله بالمفعول في حين خروجه من القوة إلى الفعل هو فاعل محدث ضرورة، ومفعوله محدث ضرورة، وأما الفاعل الأول ففيه تعلق بالمفعول على الدوام، والمفعول تشوبه القوة على الدوام"[2]. بل إنه نفى أن تكون بداية العالم مستقلة عن بداية الفاعل الأول، لأنه يجعل أزليته من أزلية الفاعل وفي ذلك **يقول ابن رشد:** "إن القوم لما أداهم البرهان إلى أن هاهنا مبدأ محركاً أزلياً، ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء، وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده، لزم ألا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده، وإلا كان فعله ممكناً ضرورياً فلم يكن مبدأ لوجوده أول، فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده"[3].

وابن رشد يحكم بأبدية الطبيعة وعدم فنائها كما حكم بأزليتها فيقول: " ولذلك يلزم من قال: إنه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل ألا يضع لها مبدأ؛ لأن ما له مبدأ فله نهاية، وما ليس له نهاية فليس له مبدأ وكذلك الأمر في الأول

---

١ . انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام- دي بور-ص٣١٩- نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة- ط٣ ١٣٧٤هـ-١٩٥٤م- دار النهضة العربية- بيروت.

٢ . تهافت التهافت – ص١٩١ .

٣ . تهافت التهافت – ص٣٦ .

والآخر، أعني ما له أول فله آخر، وما لا أول له فلا آخر له، وما لا آخر له فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة، وما لا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له"[1]. فالأزلية والأبدية بالنسبة للطبيعة حسب اعتقاده- متفقة مع إضفاء صفات الكمال على المبدأ الأول " وإذا قلنا إن الأول لا يجوز عليه ترك الفعل الأفضل وفعل الأدنى لأنه نقص، فأي نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهياً محدوداً كفعل المحدث، مع أن الفعل المحدود إنما يتصور من الفاعل المحدود، لا من الفاعل القديم الغير محدود الوجود والفعل، فهذا كله كما ترى لا يخفى على من له أدنى بصر بالمعقولات فكيف يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر الآن فعل، وقبل ذلك الفعل فعل ويمر ذلك في أذهاننا إلى غير نهاية؟ كما يستمر وجوده أعني الفاعل إلى غير نهاية؟...فإن من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان، ولا يساوقه زمان محدود، وذلك أن كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده إلا أن يكون ينقصه من وجوده شيء أعني ألا يكون وجود الكامل"[2].

وهكذا فأزلية الطبيعة وأبديتها يتحدث عنهما ابن رشد حديث اليقين بل ويراهما النتاج الطبيعي للاعتراف بوجود مبدأ أول وعلة أولى وفاعل أول في هذا الوجود، والأمر اللازم لكل من يسلم بكمال هذا المبدأ الأول[3]؛ ولهذا –بنى ابن رشد على

---

١ . المرجع السابق ص٣٧ .

٢ . المرجع السابق ص٧٣_٧٤ .

٣ . انظر : المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد – محمد عمارة – ص٦٤- ط٢ دار المعارف القاهرة _ بدون .

رأيه السابق في الطبيعة- دفاعه عن فلسفة المعلم الأول؛ فقرر أنه لا بد من التمييز بين فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا؛ معتقداً بذلك أنه سوف يقدم للعالم الإسلامي فلسفة أرسطية خالية من أخطاء الشراح وتأويلاتهم بما في ذلك ابن سينا، الذي استند الغزالي على رأيه دون رأي أرسطو؛ فكان السبب الرئيسي- من وجهة نظر ابن رشد- الذي أوقع الغزالي في الرد الخاطئ وهذا ما سنوضحه في المبحث التالي.

المبحث الثاني:

دفاع ابن رشد عن الفلاسفة في مسألة قدم العالم ورده على الغزالي.

مما تقدم اتضح لنا أن ابن رشد يرى أن العالم كل متحرك منذ الأزل وأن هذا- حسب اعتقاده- هو الذي يضمن إمكان الوصول إلى إثبات موجود مفارق للعالم محرك له منذ الأزل، وهذا الموجود بإيجاده تلك الحركة الدائمة وبإيجاده لنظام البديع خليق بأن يسمى موجد العالم، وتأثيره في العالم يحدث بتوسط العقول المحركة للأفلاك، وكل نوع من الحركة في هذا العالم لا بد له من مبدأ خاص به[١]، ومن هذا انطلق ابن رشد محاولاً التقريب بين قول الفلاسفة الذين يقولون بقدم العالم، وقول المتكلمين الذين يقولون بحدوثه؛ ولهذا كانت مسألة قدم العالم هي الأولى في كتابه تهافت التهافت فقد عرض أدلة الغزالي دليلاً دليلا ورد عليها وهي كالتالي:

دليل الفلاسفة الأول: "يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً..." **قال أبو حامد الاعتراض من وجهين:**

١ . انظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية- دي بور- ص٣٢٠.

أحدها: " أن يقال: بم تنكرون على من يقول: إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها وأن الوجود قبله لم يكن مرادا، فلم يحدث لذلك وأنه في الوقت الذي حدث فيه مرادا بالإرادة القديمة فحدث لذلك فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له"؟[1].

دفاع ابن رشد: " وفي هذا الاعتراض من الاختلال أن قولنا: إرادة أزلية وإرادة حادثة، مقولة باشتراك الاسم، بل متضادة فإن الإرادة التي في الشاهد، هي قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء، وإمكان قبوله لمرادين على السواء؛ فإن الإرادة هي شوق الفاعل إلى فعله إذا فعله كف الشوق وحصل المراد، وهذا الشوق والفعل هو متعلق بالمتقابلين على السواء، فإذا قيل هنا مراد أحد المتقابلين فيه أزلي ارتفع حد الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب، وإذا قيل إرادة أزلية، لم ترتفع الإرادة بحضور المراد، وإذا كانت لا أول لها لم يتحدد منها وقت من وقت لحصول المراد، ولا يتعين إلا أن نقول: إنه يؤدي البرهان إلى وجود فاعل بقوة ليست هي إرادية ولا طبيعية، ولكن سماها الشرع إرادة، كما أدى البرهان إلى أشياء هي متوسطة بين أشياء يظن بها في بادئ الرأي أنها متقابلة، وليست متقابلة مثل قولنا: موجود لا داخل العالم ولا خارجه"[2].

ومن النص السابق يتضح لنا أن مضمون كلام ابن رشد هو الاعتراض على قول الأشاعرة إن الإرادة أزلية فقط وعلى قول

---

١ . تهافت التهافت- ص٢٩.

٢ . المرجع السابق- ص٣٠ .

المعتزلة إنها حادثة ولكنه لم يبين حلاً لهذه الشبهة، وإنما قرر ما ذكره أرسطو من الحركة الشوقية وما يترتب عليها، والتي سوف نتحدث عنها في نهاية اعتراضاته.

أما الاعتراض الثاني الذي اعترضه الإمام الغزالي على الفلاسفة فهو: " على أصل دليلهم أن يقال: إنكم استبعدتم حدوث حادث من قديم...فلا بد إذاً على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم[1].

اعتراض ابن رشد: " الجهة التي أدخل منها القدماء موجوداً قديماً ليس بمتغير أصلاً، ليست هي من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة، بل هي قديمة بالجنس، والأحق عندهم أن يكون هذا المرور إلى غير نهاية لازماً عن وجود فاعل قديم؛ لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث، وأما الجهة التي من قبلها أدخل القدماء في الوجود موجوداً أزلياً واحداً بالعدد من غير أن يقبل ضرباً من ضروب التغير بجهتين: أحدهما: " أنهم ألفوا هذا الوجود الدوري قديماً وذلك أنهم ألفوا كون الواحد الحاضر فساداً لما قبله، وكذلك فساد الفاسد منهما ألفوه كوناً لما بعده، فوجب أن يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم، ومتحرك قديم غير متحرك في جوهره، وإنما هو متغير في المكان بأجزائه، أي يقرب من بعض الكائنات ويبعد فيكون ذلك سبباً لفساد الفاسد منهما، وكون الكائن، وهذا الجرم السماوي هو الموجود الغير متغير إلا في الأين لا في غير ذلك من ضروب التغير، فهو سبب للحوادث من جهة أفعالها

---

١ . انظر: المرجع السابق- ص٥٤.

الحادثة، وهو من جهة اتصال هذه الأفعال له أعني أنه لا أول لها ولا أخر، عن سبب لا أول له ولا آخر"[1].

الثاني: الذي من قبله ادخلوا موجوداً قديماً، ليس بجسم أصلاً ولا ذي هيولا، هو أنهم وجدوا جميع أجناس الحركات ترتقي إلى الحركة في المكان، ووجدوا الحركة في المكان ترتقي إلى متحرك من ذاته عن محرك أول غير متحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض وإلا وجدت محركات متحركات معاً غير متناهية وذلك مستحيل؛ فيلزم أن يكون هذا المحرك الأول أزلياً، وإلا لم يكن أولاً، وإذا ذلك كذلك، فكل حركة في الوجود ترتقي إلى هذا المحرك بالذات لا بالعرض، وهو الذي يوجد مع كل متحرك في حين ما يتحرك وأما كون محرك قبل محرك مثل إنسان يولد إنساناً فذلك بالعرض لا بالذات، وأما المحرك الذي هو شرط في وجود الإنسان من أول تكوينه إلى آخره فهو هذا المحرك، وكذلك وجوده شرط في جميع الموجودات، وشرط في حفظ السموات والأرض وما بينهما، وهذا كله ليس يتبين في هذا الموضع ببرهان ولكن بأقوال هي من جنس هذا القول، وهي أقنع من أقوال الخصوم عند من أنصف، وأن تبين لك هذا فقد استغنيت عن الانفصال الذي ينفصل به أبو حامد عن خصماء الفلاسفة في توجه الاعتراض عليهم في هذه المسألة؛ فإنها انفصالات ناقصة، لأنه إذا لم تتبين الجهة التي من قبلها أدخلوا موجوداً أزلياً في الوجود، لم يتبين وجه انفصالهم عن وجود الحادثات عن الأزلي وذلك كما قلنا: بتوسط ما هو أزلي في جوهره، كائن فاسد في حركاته الجزئية، لا في الحركة

---

١. المرجع السابق- ص٥٥.

الكلية الدورية، أو بتوسط ما هو من الأفعال أزلي بالجنس، أي ليس له أول ولا أخر"[1].

واعتراض ابن رشد في النص السابق كسابقه، فهو يقرر ما ذكره أرسطو وأتباعه من إثبات متحرك لا يتحرك، ومتحرك قديم غير متحرك في جوهره، وإنما متحرك في المكان بأجزائه، فهو أزلي في جوهره، كائن فاسد في حركاته الجزئية لا في الحركة الكلية.

وبعد ذلك ذكر ما قاله أبو حامد من إجابة على الفلاسفة " فإن قيل نحن لا نبعد صدور حادث من قديم أي حادث كان، بل نبعد صدور حادث من قديم هو أول الحوادث...ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيباً لهم: أما السؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت، وكل ما يتجدد فيه فقائم، فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية، أو ينتهي إلى قديم يكون أول حادث منه"[2]. بعد ذلك رد ابن رشد بقوله: " والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم، من وجه صدور الحادث عن القديم الأول، لا بما هو حادث، بل بما هو أزلي من جهة أنه أزلي بالجنس حادث بالأجزاء، وذلك أن كل فاعل قديم عندهم صدر عن حادث بالذات فليس هو القديم الأول عندهم، وفعله عندهم مستند إلى القديم الأول، أعني حصول فعل القديم الذي ليس بأول يستند إلى القديم الأول على الوجه الذي يستند المحدث إلى القديم الأول، وهو الاستناد الذي هو بالكل لا بالأجزاء"[3].

١ . المرجع السابق- ص٥٥-٥٦.

٢ . المرجع السابق – ص٥٦ .

٣ . المرجع السابق – ص٥٦_٥٧ .

دليل الفلاسفة الثاني: قـــدم الزمـــان والحركـــة

وفي هذا الدليل بـــدأ ابـــن رشـــد بمثـــل مـــا بـــدأ بـــه في الدليـــل الأول فقال: قـــال أبـــو حـــامد: " زعـــم الفلاســـفة إن القـــائل بـــان العـــالم متأخر عن الله تعالى، والله تعـــالى متقـــدم عليـــه، ليـــس يخلـــو: إمـــا أن يريد أنه متقدم بـــالذات لا بالزمـــان، كتقـــدم الواحـــد علـــى الإثنـــين، فإنه بـــالطبع، مـــع أنـــه يجـــوز أن يكـــون معـــه في الوجـــود الزمـــاني وكتقدم العلـــة علـــى المعلـــول مثـــل تقـــدم حركـــة الشـــخص علـــى حركة الظـــــل...إلى قولـــه: وإذا وجـــب قـــدم الزمـــان وهـــو عبـــارة عن قـــدر الحركـــة، وجـــب قـــدم الحركـــة، ووجـــب قـــدم المتحـــرك الذي يدوم الزمـــان بـــدوام حركتـــه"[1].

وبعـــد ذلـــك ذكـــر مـــا قالـــه أبـــو حـــامد مـــن الاعـــتراض عليـــه: والاعتراض أن يقـــال:الزمـــان حـــادث ومخلـــوق وليـــس قبلـــه زمـــان أصلاً، ونعني بقولنا: إن الله تعـــالى متقـــدم علـــى العـــالم والزمـــان إنـــه كان ولا عالم ولا زمـــــان ثم كـــان ومعـــه عـــالم وزمـــان...إلى قولـــه: وليس من ضـــرورة ذلـــك تقديـــر شـــيء ثـــالث، وان كـــان الوهـــم لا يسكن عن تقدير ثالث، فـــلا التفـــات إلى أغـــاليط الوهـــم"[2].

أما رد ابن رشد علـــى الغـــزالي فكـــان بقولـــه: " هـــذا قـــول مغـــالطي خبيث، فإنه قد قـــام البرهـــان علـــى أن هاهنـــا نوعـــين مـــن الوجـــود أحدهما: في طبيعتـــه الحركـــة "العـــالم" وهـــذا لا ينفـــك عـــن الزمـــان والآخر: ليـــس في طبيعتـــه الحركـــة " الله" وهـــذا أزلي وليـــس يتصـــف بالزمـــان. أمـــا الـــذي في طبيعتـــه الحركـــة فموجـــود معلـــوم بـــالحس والعقـــل.

---

١ . المرجع السابق ص٥٧_٥٨ .

٢ . المرجع السابق – ص٥٨_٥٩ .

وأما الذي ليس في طبيعته الحركة ولا التغير، فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن كل متحرك له محرك، وكل مفعول له فاعل، وأن الأسباب المحركة بعضها بعضا لا تمر إلى غير نهاية، بل تنتهي إلى سبب أول غير متحرك أصلاً. وقد قام البرهان على أن الموجود الذي ليس في طبيعته الحركة هو العلة في الموجود الذي في طبيعته الحركة، وقام أيضاً البرهان على أن الموجود الذي في طبيعته الحركة ليس ينفك عن الزمان. وأن الموجود الذي ليس في طبيعته الحركة ليس يلحقه الزمان أصلاً.

وإذا كان كذلك فتقدم أحد الموجودين على الآخر، أعني الذي يلحقه الزمان ليس تقدماً زمنياً ولا تقدم العلة على المعلول اللذين هما من طبيعة الموجود المتحرك، مثل تقدم الشخص على ظله؛ ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثاني فقد أخطأ، وذلك أن كل موجودين من هذا الجنس هو الذي إذا اعتبر أحدهما بالثاني صدق عليه أنه : إما أن يكون معاً وإما متقدماً عليه بالزمان أو متأخراً عنه، والذي سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الإسلام؛ لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء، إذن فتقدم أحد الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذي ليس بمتغير، لا في زمان، على الموجود المتغير الذي في الزمان، وهو نوع آخر من التقدم وإذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الوجودين لا أنهما معاً، ولا إن أحدهما متقدم على الآخر"[1].

وهكذا بعد أن بين ابن رشد أن تقدم الباري سبحانه على

---

١ . المرجع السابق ص٥٩ .

العالم ليس تقدماً زمانياً وأن هذا من قول الفلاسفة المتأخرين قال:"لا يصدق على الوجودين لا أنهما معاً ولا أن أحدهما متقدماً على الآخر ثم قال" وأما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك ليس لكليته مبدأ، لم يلزمهم هذا الشك، وأمكنهم أن يعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة عن موجود قديم، ومن حججهم في أن الموجود المتحرك ليس له مبدأ، ولا حادث لكليته: إنه متى وضع حادثاً وضع موجوداً قبل أن يوجد، فإن الحدوث حركة، والحركة ضرورة في متحرك، سواء وضعت الحركة في زمان أو في الآن، وأيضاً فإن كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث...والإمكان لاحق ضروري من لواحق الموجود المتحرك؛ فيلزم ضرورة، إن وضع حادثاً أن يكون موجوداً قبل أن يوجد، وهذا كله كلام جدلي في هذا الموضع، ولكنه أقنع من كلام القوم أي المتكلمين"[1].

وهكذا يرى ابن رشد أن صدور الموجودات الحادثة يكون عن موجود قديم، وهذا الموجود ليس بمتقدم ولا متأخر عن المحرك الأول.

وبهذا وافق الفارابي وابن سينا على قولهما بوجود موجود قديم مع الله تعالى الله عن قولهم علواً كبيرا.

دليل الفلاسفة الثالث: وفي هذا الدليل بدأ ابن رشد بما بدأ به في الأدلة السابقة فقال: قال أبو حامد:" تمسكوا بأن قالوا: وجود العالم ممكن قبل وجوده إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً..."[2].

---

١ . المرجع السابق ص٦٠ .

٢ . المرجع السابق – ص٧٤ .

وبعد ذلك ذكر ما قاله أبو حامد من اعتراضه على هذا الدليل فقال: الاعتراض أن يقال: العالم لم يزل ممكن الحدوث، فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور أحداثه، وإذا قدر موجوداً أبداً لم يكن حادثاً..إلى قوله: وأصل كونه حادثاً متعين فإنه الممكن لا غير"[1].

بعد ذلك اعترض ابن رشد على ما قاله الغزالي: بقوله: " أما من وضع أن قبل العالم إمكاناً واحداً بالعدد لم يزل، فقد يلزمه أن يكون العالم أزلياً، وأما من وضع قبل العالم إمكانات للعالم غير متناهية بالعدد كما وضع أبو حامد في الجواب، فقد يلزمه أن يكون قبل هذا العالم عالم، وقبل العالم الثاني عالم ثالث ويمر ذلك إلى غير نهاية كالحال في أشخاص الناس، وبخاصة إذا وضع فساد المتقدم شرطاً في وجود المتأخر، مثال ذلك: أنه إن كان الله سبحانه قادراً على أن يخلق قبل هذا العالم عالماً آخر، وقبل ذلك الآخر آخر، فقد لزم أن يمر الأمر إلى غير نهاية، وإلا لزم أن يوصل إلى عالم ليس يمكن أن يخلق قبله عالم آخر، وذلك لا يقول به المتكلمون، ولا تعطيه حجتهم التي يحتجون بها على حدوث العالم، وإذا كان ممكناً أن يكون قبل هذا العالم عالم آخر إلى غير نهاية فإنزاله كذلك قد يظن به أنه ليس محالاً لكن إنزاله كذلك إذا فحص عنه يظهر أنه محال؛ لأنه يلزم أن تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد، فيكون صدوره عن المبدأ الأول بالنحو الذي صدر عنه الشخص، وذلك بتوسط متحرك أزلي وحركة أزلية، فيكون هذا العالم جزء من عالم آخر كالحال في الأشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم، فبالاضطرار إما

---

١ . المرجع السابق ص٧٤ .

ينتهي الأمر إلى عالم أزلي بالشخص أو بتسلسل وإذا وجب قطع التسلسل فقطعها بهذا العالم أولى أعني بإنزاله واحد بالعدد أزلياً"[1].

إذن: فابن رشد قرر أن العالم كل متحرك منذ الأزل، وله محرك أزلي يحركه وهذا المحرك الأزلي الذي يصدر عنه نظام العالم وحركته الدائمة خليق بأن يسمى صانع العالم، وتأثيره في العالم إنما يتم بتوسط العقول المحركة للأفلاك، وكل نوع من الحركة في هذا العالم فلا بد له من مبدأ خاص به[2].

وهكذا اتضح لنا من نصوص ابن رشد السابقة انه لم يتوصل إلى حل مشكلة لا مع المتكلمين بما فيهم الإمام الغزالي ولا مع الفلاسفة المتأخرين كالفارابي وابن سينا، بل أنه زاد من صعوبة هذه المشكلة وذلك لأنه قرر في اعتراضاته السابقة طريقة أرسطو وأتباعه، الذين استدلوا بالحركة على وجود المحرك الذي لا يزال محركاً غير متحرك، ويسمونه الأول والمحرك الأول الذي لا يتحرك، وهو محبوب لذاته، ولهذا لا بد له من محرك يتشبه به ولا يحب لذاته؛ لأن الحركة الإرادية لا بد لها من محرك[3]؛ فأرسطو واتباعه لم يجعلوا الأول فاعلاً للحركة الفلكية،إلا من حيث هو محبوب معشوق يتشبه به الفلك، لا من حيث هو مبدع محدث للحركة، بل إنهم معترفون بأن الأول عندهم لا يفعل شيئاً، ولا يريد شيئاً[4].

---

١ . المرجع السابق- ص٧٥ .

٢ . انظر: تاريخ الفلسفة العربية- د/جميل صليبا – ص٤٧٨-٤٧٩- ط١ ١٩٨٩- دار الكتاب العالمي- بيروت.

٣ . أنظر : درء – ١٣٨/٨ ، ٢٢٠ .

٤ . انظر : المرجع السابق – ١٣٩/٨ .

إذن: فما ادعاه ابن رشد وأمثاله: " يكون فاعلاً لما هو شرط في وجود العالم، لا يكون فاعلاً بنفس جواهر العالم وسائر أعراضه، بل هو فاعل لعرض واحد من أعراضه وهي الحركة التي زعموا أنه لا قوام له بدونها، وهذا من أبعد الأشياء عن كونه مبدعاً للعالم، لاسيما إذا جعلوا فعله للحركة من جهة كونه محبوباً، فهو بمنزلة كون كل محبوب يبدع المحب، الذي لا يقوم بدون تلك المحبة...ومعلوم أن هذا لا يقوله عاقل، بل هذا يتضمن أن واجب الوجود كالفلك عند أرسطو واتباعه يفتقر إلى شيء بائن عنه، وذلك يدل على فساد قولهم"[1] -أي قول ارسطو وأتباعه- وذلك أن أرسطو وأتباعه صرحوا بأن الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثاً وأن الدائم القديم الأزلي لا يكون إلا ضرورياً غير محدث وقد وافقهم على ذلك متأخرو الفلاسفة ومنهم الفارابي وابن سينا، لكنهم " تناقضوا بسبب أنهم لما وجدوا المتكلمين قد قسموا الموجود إلى واجب وممكن والممكن عندهم هو الحادث، سلكوا سبيلهم في هذا التقسيم وادخلوا في الممكن ما هو قديم أزلي، ونسوا ما ذكروه في غير هذا الموضع: من أن الممكن لا يكون إلا محدثاً، وكان ما ذكره هؤلاء وسائر العقلاء دليلاً على أن ما سوى الله تعالى محدث كائن بعد أن لم يكن، لما ثبت أنه ليس واجب الوجود موجوداً بنفسه إلا الله وحده، وأن ما سواه مفتقر إليه، وكان ما ذكره أرسطو وسائر العقلاء مبطلاً لما ذكره ابن سينا واتباعه في الممكن وتناقضوا فيه، وكان ما ذكره ابن سينا وأتباعه من العقلاء في الواجب بنفسه

---

١ . المرجع السابق ٨/١٤٠.

مبطلاً لما ذكره أرسطو واتباعه وابن رشد"[1] والمقصود أن خيار ما في كلام الفارابي وابن سينا وأمثاله إنما تلقاه عن متكلمي أهل الكلام مع ما فيهم من البدعة والتقصير بل إن ابن رشد مع غلوه في تعظيم الفلاسفة تفطن لفساد ما ذكره الفارابي وابن سينا وهذا الذي تفطن له ابن رشد عند التحقيق خير مما ذكره أرسطو وأتباعه، فإذا كان هذا فاسداً فذاك بطريق الأولى[2]، ولهذا فإن " عامة ما يذكره ابن رشد في واجب الوجود أن يكن شرطاً في وجود غيره، وأما كونه علة تامة لغيره وربا مبدعاً، كما يقوله ابن سينا وأمثاله، فهذا لا يوجد تقريره فيما ذكره عن الأوائل، فإذا كانت طريقة ابن سينا يلزمها أن تكون الحوادث حدثت بغير محدث فطريقة أولئك تستلزم أن تكون الممكنات وجدت بغير واجب، أو أن يكون كل من الواجبين بأنفسهما لا يتم وجوده إلا بالآخر، إلى غير ذلك مما في كلامهم من الفساد"[3].

---

١ . المرجع السابق ١٨٦/٨ .

٢ . انظر : المرجع السابق – ١٨١/٨، ١٩٠ .

٣ . المرجع السابق – ١٨٩/٨، ١٩٠ .

الفصل الخامس:

بين ابن تيمية والفلاسفة في مسألة قدم العالم، وفيه مبحثان:

المبحث الأول:

رأي ابن تيمية في العالم بين القدم والحدوث.

المبحث الثاني:

رد ابن تيمية على الفلاسفة في مسألة قدم العالم.

الفصل الخامس

بين ابن تيمية والفلاسفة في مسألة قدم العالم.

المبحث الأول:

رأي ابن تيمية في العالم بين القدم والحدوث.

أكد شيخ الإسلام ابن تيمية في عدة مواضع من مؤلفاته أن الفلاسفة القائلين بقدم شيء من العالم، لا دليل لهم على ذلك أصلاً، بل غاية ما عندهم إثبات قدم نوع الفعل، وقدم نوع الفعل لا يستلزم قدم فعل معين، ولا مفعول معين، بل ذلك ممتنع[1]؛ لأن الله تعالى أخبرنا على أيدي رسله أنه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش، فكل ما سوى الله محدث مخلوق، كائن بعد إن لم يكن، ليس معه شيء من مخلوقاته قديم بقدمه[2]؛ ولهذا كان رأيه رحمه الله ورأي أهل السنة والجماعة قاطبة أنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فهو موجب بمشيئته وقدرته- لا بذات خالية عن الصفات- لكل ما شاء وجوده من العالم، وما لم يشأ يمتنع وجوده، لقوله تعالى: " إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون"[3] وهذا الإيجاب مستلزم لمشيئته وقدرته، لا مناف لذلك، بل هو سبحانه يخلق ما يشاء ويختار؛ فهو فاعل لما يشاؤه إذا شاء، وهو موجب بمشيئته وقدرته[4]؛ ولهذا

---

١ . انظر: درء ٣ /٢٩٨- منهاج السنة- ١/٢٢٠- ٢٢١.

٢ . انظر : فتاوى – ٢٨١/٩ .

٣ . سورة يس٨٢ .

٤ . انظر: درء ٤ /٤٩٤- منهاج السنة- ١٦٤/١.

لما استقر في فطر العقلاء العلم بكون الشيء المعين مراداً مقدوراً أوجب العلم بكونه حادثاً كائناً بعد إن لم يكن، بل إن هذا عندهم من المعلوم بالضرورة، كان مجرد العلم والخبر بأن السموات مخلوقة أو مصنوعة أو مفعولة موجباً للعلم بأنها حادثه، و لم يخطر بالفطر السليمة إمكان كونها مفعولة لفاعل فعلها مع كونها قديمة لم تزل معه؛ لأن الأزل ليس له حداً محدوداً، ولا وقتاً معيناً، بل كل ما يقدره العقل من الغاية التي ينتهي إليها، فالأزل لا أول له، كما أن الأبد لا آخر له، وفي الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول: " أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء"[1].

المبحث الثاني:

رد شيخ الإسلام ابن تيمية على قول الفلاسفة بقدم العالم

– توضيحه رحمه الله لأصل النزاع بين المسلمين في هذا الباب–

بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن جميع ما يذكره الفلاسفة من الأدلة على قدم العالم لا يدل شيء منها على ذلك، بل غاية ما تدل عليه أن الله لم يزل فاعلاً ، وأنه لا بد قبل الأفلاك من شيء آخر موجود ونحو ذلك، مما لا يدل على قدم الأفلاك[2].

كما أنه لم يغفل عن الخطأ الذي وقع فيه المتكلمون عند إثباتهم حدوث العالم واثبات الصانع؛ لأن ما ابتدعوه من الطرق في

---

١ . رواه مسلم في كتاب الذكر والدعاء- باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، الترمذي- كتاب الدعوات- باب ١٩ وانظر: فتاوى ١٢ /١٤٦،١٤٧، منهاج السنة - ١٦٧/١.

٢ . انظر : درء ٢٣٤/٨ .

ذلك هو أصل لنشأة النزاع بين المسلمين في هذا الباب؛ ولهذا قال: " وأصل منشأ نزاع المسلمين في هذا الباب: أن المتكلمين من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم سلكوا في إثبات حدوث العالم، وإثبات الصانع طريقاً مبتدعة في الشرع، مضطربة في العقل، وأوجبوها وزعموا أنه لا يمكن معرفة الصانع إلا بها، وتلك الطريق فيها مقدمات مجملة، لها نتائج مجملة، فغلط كثير من سالكيها في مقصود الشارع، ومقتضى العقل، فلم يفهموا ما جاءت به النصوص النبوية، ولم يحرروا ما اقتضته الدلائل العقلية، وذلك أهم قالوا: لا يمكن معرفة الصانع إلا بإثبات حدوث العالم، ولا يمكن إثبات حدوث العالم إلا بإثبات حدوث الأجسام، قالوا: والطريق إلى ذلك هو الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث ما قامت به الأعراض، فمنهم من استدل بالحركة والسكون فقط، ومنهم من احتج بالأكوان التي هي عندهم الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، ومنهم من احتج بالأعراض مطلقاً، ومبنى الدليل على أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، لامتناع حوادث لا أول لها"[1].

هؤلاء المتكلمون ظنوا أن المؤثر التام يتراخى عنه أثره، وأن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الأخر بلا مرجح، والحوادث قد حدثت بعد إن لم تكن بدون سبب حادث، وأن لها ابتداء، وظنوا امتناع حوادث لا تتناهى فلزمهم أن الرب لا يمكنه فعل ذلك، فالتزموا أن الرب يمتنع أن يكون لم يزل متكلماً بمشيئته ثم افترقوا بعد ذلك.

---

١ . فتاوى ١٢/٢١٣-٢١٤.

منهم من قال: كلامه لا يكون إلا حادثاً؛ لأن الكلام لا يكون إلا مقدوراً مراداً، وما كان كذلك لا يكون إلا حادثاً، وما كان حادثاً كان مخلوقاً منفصلاً عنه لامتناع قيام الحوادث به وتسلسلها حسب ظنهم.

ومنهم من قال: بل كلامه لا يكون إلا قائماً به، وما كان قائماً به لم يكن متعلقاً بمشيئته وإرادته، بل لا يكون إلا قديم العين؛ لأنه لو كان مقدوراً مراداً لكان حادثاً، فكانت الحوادث تقوم به ولو قامت به لم يسبقها ولم يخل منها، وما لم يخلو من الحوادث فهو حادث؛ لامتناع حوادث لا أول لها.

ومنهم من قال: بل هو متكلم بمشيئته وقدرته لكنه يمتنع أن يكون لأن ذلك يستلزم وجود حوادث لا أول لها وذلك ممتنع.

قالت هذه الطوائف: ونحن بهذا الطريق علمنا حدوث العالم، فاستدللنا على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو من الحوادث ولا تسبقها وما لم يسبق الحوادث فهو حادث[1].

" ثم لما رأت الفلاسفة أن هذا مبلغ علم هؤلاء، وأن هذا هو الإسلام الذي عليه هؤلاء، وعلموا فساد هذا، أظهروا قولهم بقدم العالم، واحتجوا بأن تجدد الفعل بعد أن لم يكن ممتنع، بل لا بد لكل متجدد من سبب حادث، وليس هناك سبب فيكون الفعل دائماً ثم ادعوا دعوى كاذبة لم يحسن أولئك أن يبينوا فسادها وهو: أنه إذا كان دائماً لزم قدم الأفلاك والعناصر"[2].

ولهذا كان "موضع النظر والنزاع نوع الحوادث واشتباه النوع الدائم بالعين المعينة، وهو أنه هل يمكن أن يكون النوع دائماً

١ . انظر : فتاوى ١٢/٤٣،٤٤،٤٩-٦/٣٠١.

٢ . المرجع السابق – ٥/٥٤٥_٥٤٦.

فيكون الرب لا يزال يتكلم أو يفعل بمشيئته وقدرته أم يمتنع ذلك، فلما تفطن لهذا الفرق طائفة قالوا: وهذا أيضاً ممتنع لامتناع حوادث لا أول لها"[1].

ولهذا كان تنازع الناس في جنس الحوادث شيئاً بعد شيء، فزعم أئمتهم كالجهم ابن صفوان وأبي الهذيل العلاف إلى امتناع دوامها في الماضي والمستقبل فقال الجهم: بفناء الجنة والنار، وقال أبو الهذيل: بفناء حركات أهلهما.

وقال آخرون: بل جائز في المستقبل دون الماضي؛ لأن الماضي دخل في الوجود دون المستقبل، وهو قول كثير من طوائف أهل الكلام، كأكثر المعتزلة والأشعرية والكرامية وغيرهم.

وقيل: يجوز فيما هو مفتقر إلى غيره كالفلك، سواء قيل: إنه محتاج إلى مبدع كقول ابن سينا واتباعه، أو قيل: إنه محتاج إلى ما يتشبه به، كقول أرسطو وأتباعه.

وقيل: بل هو جائز في الماضي والمستقبل وهذا قول أئمة أهل الملل وأئمة أهل السنة، كعبد الله بن مبارك، وأحمد ابن حنبل وغيرهما ممن يقول: بأن الله لم يزل متكلماً إذا شاء، وأن كلمات الله لا نهاية لها، وهي قائمة بذاته، وهو متكلم بمشيئته وقدرته[2].

إذن: فتقصير هؤلاء المتكلمين في معرفة السمع والعقل، وحقيقة ما بعث الله به رسوله، واحتجاجهم لما نصروه بحجج غير صحيحة في المعقول سلط عليهم الفلاسفة الذين رأوا أن هذا القول مما يعلم بطلانه في صريح العقل، وأنه يمتنع حدوث الحوادث بدون سبب حادث، ويمتنع كون الرب يصير فاعلاً

---

١ . فتاوى ٢٧٩/٩، ٣٠١/٦.

٢ . انظر : المرجع السابق ٤٥/١٢، ٢٧٩/٩، درء ٢٩٣/٤ .

بعد إن لم يكن[1]، وبهذا القدر فقد أقام الفلاسفة الأدلة العقلية الصريحة على بطلان قول المتكلمين وتقريره: " إن المؤثر التام يتراخى عنه أثره، ثم يحدث الأثر من غير سبب اقتضى حدوثه، لكنهم تناقضوا مع أنفسهم عندما قالوا: " إن المؤثر التام يمتنع تخلف أثره عنه" وظنوا بهذا أنهم إذا أبطلوا ما قاله المتكلمون فسوف يسلم لهم ما أدعوه من قدم العالم كالأفلاك وجنس المولدات ومواد العناصر فضلوا ضلالاً عظيماً خالفوا به صرائح المعقول، وكذبوا به كل رسول؛ لاعتقادهم أن المفعول المصنوع المبتدع المعين كالفلك يقارن فاعله أزلاً وأبداً، لا يتقدم عليه تقدماً زمانياً[2]؛ فكان ما فروا إليه شراً مما فروا منه، وكانوا شراً من المستجير من الرمضاء بالنار؛ لأنه إذا صار المعلول لازماً للعلة كان قديماً معها لم يتأخر عنها، فلا يكون لشيء من الحوادث سبباً اقتضى حدوثه؛ فتكون الحوادث كلها حدثت بلا محدث، وقد كان فرارهم من أن يحدثها القادر بغير سبب، فذهبوا إلى أنها تحدث بغير محدث أصلاً لا قادر ولا غير قادر، ولا ريب أن قولهم أشد فساداً ومناقضة لصريح المعقول وصحيح المنقول من قول أهل التراخي وهم المتكلمون[3].

- الكلام في أفعال الله وكلامه من محارات العقول-

من المعلوم بالضرورة أن الكلام في هذين الأصلين وهما أفعال الله وكلامه من محارات العقول، فلما بنت أئمة الطوائف من أهل الفلسفة والكلام والحديث وغيرهم أصل كلامهم على حدوث وقدم أفعال الله وكلامه، وأدخلوا في ذلك حدوث

---

١ . انظر : فتاوى ٩/٢٧٨،٢٨٠،٢٨١.

٢ . انظر : المرجع السابق ٩/٢٧٨،٢٨٠،٢٨١.

٣ . انظر : المرجع السابق ٩/٢٨١،٢٨٢،١٢/٤٣.

العالم تناقضوا، وكان الفلاسفة القائلون بقدم العالم في غاية البعد عن الحق الذي جاءت به الرسل، الموافق لصريح المعقول وصحيح المنقول، ولكنهم ألزموا أهل الكلام الذين وافقوهم على نفي قيام الأفعال والصفات بذاته أو على نفي قيام الأفعال بذاته بلوازم قولهم، فظهر من تناقض أهل الكلام ما استطال به عليهم هؤلاء الملحدون، وذمهم به علماء المسلمون، فبقوا مذبذبين متناقضين لم يصدقوا بما جاءت به الرسل على وجهه ولا قهروا أعداء الملة بالحق الصريح المعقول[1].

والله تعالى قد تكفل بحفظ هذا الدين وصيانته من التحريف والتبديل، فقيض له من يحق الحق ويبطل الباطل ومن هؤلاء شيخ الإسلام ابن تيمية الذي بين القول الوسط في ذلك بقوله: "الذي يدل عليه المعقول الصريح ويقربه عامة العقلاء ودل عليه الكتاب والسنة وأقوال السلف والأئمة لم يهتدي له الفريقان: وهوأن المؤثر التام يستلزم وقوع أثره عقب تأثره التام لا يقترن به ولا يتراخى، كما إذا طلقت المرأة فطلقت وأعتقت العبد فعتق وكسرت الإناء فانكسر..فوقوع العتق والطلاق ليس مقاراناً بنفس التطليق والإعتاق بحيث يكون معه، ولا هو أيضاً متراخ عنه بل يكون عقبه متصل به وقد يقال هو معه ومفارق له باعتبار، إنه يكون عقبه متصلاً به كما يقال: هو بعده متأخر عنه باعتبار إنه إنما يكون عقب التأثير التام؛ ولهذا قال تعالى: " إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون"[2] فهو سبحانه يكون ما يشاء تكوينه، فإذا كونه كان عقب تكوينه متصلاً به، ولا يكون مع تكوينه في الزمان ولا يكون

---

١ . انظر : منهاج ٢٩٨/١،٢٩٩.

٢ . سورة يس /٨٢ .

متراخياً عن تكوينه بينهما فصل في الزمان بل يكون متصلاً بتكوينه كاتصال أجزاء الحركة والزمان بعضها ببعض، وهذا مما يستدل به على أن كل ما سوى الله حادث كائن بعد إن لم يكن وإن قيل مع ذلك بدوام الفاعلية"[1].

رد شيخ الإسلام على استدلال أرسطو وأتباعه بالحركة على وجود المحرك الذي لا يزال غير متحرك ويسمونه الأول

أرسطو وأتباعه استدلوا بالحركة على وجود المحرك الذي لا يزال محركاً غير متحرك عندهم ويسمونه الأول، وهو عند ابن سينا واتباعه واجب الوجود.

أما أرسطو وأتباعه فلا يخصونه بواجب الوجود، بل إن واجب الوجود عندهم هو الفلك[2]، وكلامهم باطل من وجوه منها:

-**أولاً**: إن هؤلاء لم يجعلوا الأول فاعلاً للحركة الفلكية إلا من حيث هو محبوب معشوق يتشبه به الفلك، لا من حيث هو مبدع محدث للحركة، ومعلوم أن المحبوب المتحرك إليه غيره بالمحبة له والشوق، لاسيما إذا كان محباً للتشبه به لا لذاته، كما يتشبه المأموم بإمامه، لا يكون هو المبدع المحدث للحركة بمجرد ذلك وإنما يكون علة غائية لا علة فاعلية، فلا يكون فاعلاً لنفس جواهر العالم وسائر أعراضه، وإنما فاعل لعرض واحد من أعراضه وهي الحركة التي زعما أنه لا قوام له بدونها، فهم لم يثبتوا الواجب الوجود بنفسه فاعلاً لشيء من الحوادث، وإنما هو حسب ما زعموه فاعلاً لما هو شرط في وجود العالم[3]. " ومعلوم أن هذا لا يقوله عاقل، بل يتضمن أن

---

١ . فتاوى ٢٨٢/٩، وانظر : درء ٢٩١/٦.

٢ . انظر : درء ١٣٩/٨ .

٣ . انظر : المرجع السابق ١٣٩/٨، ١٤٠.

واجب الوجود كالفلك عند أرسطو وأتباعه يفتقر إلى شيء بائن عنه وذلك يدل على فساد قولهم"(١).

ثانيا: " إن كون العالم لا يمكن وجوده بدون الحركة أمر لا دليل عليه بل باطل، وأقصى ما يمكن أن يقال: يمكن وجوده لكن يكون ناقصاً، ومعلوم أن هذا حال سائر المخلوقات التي لها صفات كمال إذا عدم بعض صفاتها، إنما يلزم نقصها لا يلزم عدمها"(٢).

إذن: فما يمكن تقريره أن يقال إذا كان قوامها بحركتها، وقوام حركتها به فقوامها به، وإذا كان قوامها به، امتنع أن تكون واجبة الوجود بنفسها؛ لأن ما كان واجب الوجود بنفسه لا يكون قوامه بغيره، وإذا كان الفلك متحركاً بغيره، امتنع أن يكون واجب الوجود، فيكون ممكن الوجود بنفسه، وممكن الوجود بنفسه لا يكون إلا بالواجب بنفسه، فيجب أن يكون مفتقراً إلى مبدع فاعل، كما كان مفتقراً إلى محبوب مشتاق إليه للتشبه به، فهذه الطريق يمكن أن يقرر بها إثبات واجب الوجود، لكنهم لم يذكروا هذا، وهم في اصطلاحهم لا يسمون الواجب بغيره ممكناً، وإنما سلك هذه الطريقة متأخروهم، لكنهم لم يثبتوا كون الفلك ممكناً لا واجباً بنفسه بهذه الطريق، فظهر في كلام قدمائهم التقصير من وجه، وفي كلام متأخريهم التقصير من وجه آخر؛ ولهذا لما صاروا مقصرين في إثبات كون الفلك ممكناً مصنوعاً صار الدهرية منهم إلى أنه واجب بنفسه(٣).

---

١ . المرجع السابق ٨/١٤٠.

٢ . المرجع السابق ٨/١٤٠.

٣ . انظر : درء ٨/٢٢٤_٢٢٥.

نقد شيخ الإسلام ابن تيمية للأصل الذي بنى عليه الفلاسفة المتأخرون كلامهم في قولهم : بقدم العالم.

بعد أن أبطل شيخ الإسلام زعم أرسطو أن الفلك قديم وأنه واجب الوجود، وأن الأول أي الله لا يزال محركاً لهذا الفلك غير متحرك، بين أن الأصل الذي بنى عليه الفلاسفة المتأخرون قولهم في قدم العالم: هو زعمهم أن الممكن قد يكون قديماً أزلياً ضرورياً واجباً بغيره، وأن الواجب الضروري القديم الأزلي الذي يمتنع عدمه أزلاً وأبداً ينقسم إلى واجب بنفسه وممكن بنفسه واجب بغيره، ثم قالوا: إن الفلك ليس محدثاً وإنما هو قديم ممكن؛ ولهذا خالفوا عامة العقلاء من سلفهم ومن غير سلفهم[1]، وذلك أن أرسطو وأتباعه لما ادعوا القدم في حركات الفلك وقالوا: إنه قديم، قالوا: إن الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثاً، وأن الدائم الأزلي لا يكون إلا ضرورياً وليس محدثاً[2]، فهم إذ قالوا بقدم الأفلاك لم يقولوا: إنها ممكنة ولا مفعولة ولا مخلوقة بل يقولون: إنها تتحرك للتشبه بالعلة الأولى فهي محتاجة إلى العلة الأولى التي يسميها ابن سينا وأمثاله واجب الوجود، من جهة أنه لا بد في حركتها من التشبه به؛ فهو لها عندهم من جنس العلة الغائية لا أنه علة فاعلة، وهذا القول من أعظم الأقوال كفراً وضلالاً، ومخالفة لما عليه جماهير العقلاء الأولين والآخرين[3]، وابن سينا وأتباعه وافقوا أرسطو على ذلك لكنهم قالوا: الحدوث نوعان: ذاتي وزماني، والفلك محدث الحدوث الزماني بمعنى أنه معلول، وإن كان أزلياً لم يزل مع الله، وقالوا: إنه مخلوق بهذا الاعتبار[4]، فهم متناقضون وسبب تناقضهم أنهم لما وجدوا المتكلمين قد قسموا الموجود إلى واجب وممكن والممكن عندهم هو الحادث سلكوا سبيلهم في هذا التقسيم،

---

١ . انظر: درء ١٨٦/٨، فتاوى- ٤٩/١، ١٤٠/٩.

٢ . انظر: درء ١٨٦/٨، فتاوى- ٤٥/١٢، منهاج ٢٨٠/٢-٢٨١.

٣ . انظر : منهاج ٢٣٦/١ .

٤ . انظر : فتاوى – ٤٦/١٢ .

وأدخلوا في الممكن ما هو قديم أزلي، ونسوا ما ذكره المتكلمون وسائر العقلاء من أن الممكن لا يكون إلا محدثاً، وأن ما سوى الله محدث كائن بعـــد إن لم يكن، لما ثبت أنه ليس واجباً موجوداً بنفسه إلا الله وحده، وأن ما سواه مفتقر إليه، بل إن الكتب السماوية أخبرت أن الله خلق السموات والأرض في ســتة أيام، والقديم الأزلي لا يكون في أيام[1]، بل إن هؤلاء الفلاسفة " لمـــا أثبتــوا الواجب بالممكن استدلوا على الممكن بالحادث الذي يفتقر إلى محدث، فإن لم يكن في العالم حادث بطل الإمكان الذي به أثبتوا الواجب، ولزم ألا يكون في العالم واجب الوجود ولا ممكن الوجود، وهو إخلاء للوجود عن النقيضـــين، وإما أن يكون واجب الوجود، فيكون الحادث الذي كان بعـــد أن لم يكـــن واجب الوجود"[2] فكونه ممكناً لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح تـــام وكونه محدثاً دليلان على أنه مفتقر إلى واجب يبدعه، لأن كل منهما دليـــل على افتقاره، وهذه الصفات وغيرها مثل كونه محدثاً وكونه فقـــيراً وكونـــه مخلوقاً ونحو ذلك تدل على احتياجه إلى خالقه، فأدلة احتياجـــه إلى خالقـــه كثيرة[3] ولهذا وغيره فالرب تعالى قادر مختار بمشيئته لا مكـــره لـــه وليـــس هوموجباً بذاته بمعنى أنه علة أزلية للفعل، ولا بمعنى أنه يوجب بذات لا مشـيئة لها ولا قدرة، بل هو يوجب بمشيئته وقدرته ما شاء وجوده وهذا هو القـــادر المختار[4]. وهذا وغيره مما يبين أن القوم لما غيروا فطرة الله التي فطـــر عليـــها عباده، فخرجوا عن صريح المعقول وصحيح المنقول، ودخلوا في هذا الإلحـــاد، الذي هو من أعظم جوامع الكفر والعناد، صار في أقوالهـــم مـــن التنـــاقض والفساد، مالا يعلمه إلا رب العباد، مع دعواهم أنهم أصحاب البراهين العقلية،

---

١ . انظر : درء ١٨٦/٨، فتاوى ٤٦/١٢،٣/٤٩.

٢ . درء ٢٩٢/٤.

٣ . انظر : منهاج ٢٥٣/١_٢٥٤.

٤ . انظر : منهاج ١٦٤/١.

والمعارف الحكمية، وأن العلوم الحقيقية فيما يقولونه لا فيما جاءت به رسل الله الذين هم أفضل الخليقة وأعلمهم بالحقيقة"[1].

-إبطال قول الفلاسفة بأن العالم صدر عن علة موجبة بذاته وإنه صدر عنه عقل ثم عقل إلى عشرة عقول.

بين رحمه الله أن قول الفلاسفة بأن العالم صدر عن علة موجبة بذاته، وأنه صدر عنه عقل ثم عقل إلى تمام العشرة فاسد من وجوه:

الأول: إن الأصل الذي بنوا عليه قولهم: " إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" أصل فاسد، لأنهم يعنون بكونه واحد أنه ليس له صفة ثبوتية أصلاً، ولا يعقل فيه معان متعددة، لأن ذلك عندهم تركيب، ولهذا يقولون: لا يكون فاعلاً وقابلاً لأن جهة الفعل غير جهة القبول، وذلك يستلزم تعدد الصفة المستلزم للتركيب، ومع ذلك يقولون: إنه عاقل ومعقول وعاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ ولذة إلى غير ذلك من المعاني المتعددة، ويقولون: إن كل واحدة من هذه الصفات هي الصفة الأخرى، والصفة هي الموصوف، والعلم هو القدرة، وهو الإرادة، وهو العالم والقادر. ومن المتأخرين من قال: العلم هو المعلوم، فإذا تصور العاقل أقوالهم حق التصور تبين له أن هذا الواحد الذي أثبتوه لا يتصور وجوده إلا في الأذهان دون الأعيان[2].

ثانياً: " إنهم يقولون: صدر عنه واحد، وعن ذلك الواحد عقل ونفس وفلك، فيقال لهم: إن كان الصادر عنه واحداً من كل

---

١ . منهاج ٢٩٥/١.

٢ . انظر : فتاوى ٢٨٧/١٧، منهاج ٤٠٢/١-٤٠٣.

وجه، فلا يصدر عن هذا الواحد إلا واحدا أيضاً، فيلزم أن يكون كل ما في العالم إنما هو واحد عن واحد وهذا مكابرة، وإن كان في الصادر الأول كثرة ما بوجه من الوجوه فقد صدر عن الأول كثرة ولم يصدر عنه ما ليس بواحد، ولهذا اضطرب متأخروهم، فمنهم من أبطل هذا القول ورده غاية الرد ومنهم من زعم أن الفلك بما فيه صادر عن الأول، فجعل الأول شرطاً في الثاني والثاني شرطاً في الثالث، وهم مشتركون في الضلال وهو إثبات جواهر قائمة بنفسها أزلية مع الرب لم تزل ولا تزال معه، لم تكن مسبوقة بعدم، وجعل الفلك أيضاً أزلياً، وهذا وحده فيه من مخالفة صريح المعقول والكفر بما جاءت به الرسل ما فيه كفاية، فكيف إذا ضم إليه غير ذلك من أقاويلهم المخالفة للعقل والنقل"[1].

ثالثاً: إن قولهم بصدور الأشياء مع ما فيها من الكثرة والحدوث عن واحد بسيط في غاية الفساد؛ لأنه ليس في الوجود واحد صدر عنه شيء لا واحد ولا اثنان إلا الله الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون، فدعواهم أن فيه واحد بسيط تصدر عنه كثرة دعوى كلية لا يعلم ثبوتها في شيء أصلاً سواء قيل: إنه حدث في وسط أو بغير وسط كما يقولون: إن الفلك تولد عنه بوسط عقل أو عقلين[2].

رابعاً: الفلاسفة ادعوا تولداً عقلياً باطلاً من كل وجه، وهذا أبطل مما ادعته النصارى من تولد الكلمة عن الذات، فكان نفي ما ادعوه أولى من نفي ما ادعاه أولئك؛ لأن المحال الذي

---

١ . فتاوى ١٧/٢٨٨_٢٨٩.

٢ . انظر : المرجع السابق ٣/١١٣، ١٧/٢٨٨، منهاج ١/١٥٠.

يعلم امتناعه في الخارج لا يمكن تصوره موجوداً في الخارج، والولادة التي ادعتها النصارى ثم هؤلاء الفلاسفة أبعد عن مشابهة الولادة المعلومة التي ادعاها بعض مشركي العرب وعوام اليهود والنصارى، فكانت هذه الولادة العقلية أشد استحالة من تلك الولادة الحسية للأسباب التالية:

١) الولادة الحسية تعقل في الأعيان القائمة بنفسها، والولادة العقلية لا تعقل في الأعيان أصلاً.

٢) أولئك أثبتوا ولادة من أصلين، وهذه هي الولادة المعقولة، وهؤلاء أثبتوا ولادة من أصل واحد.

٣) أولئك أثبتوا ولادة بانفصال جزء، وهذا معقول، والفلاسفة أثبتوا ولادة بدون ذلك وهو لا يعقل.

٤) أولئك اثبتوا ولادة قاسوها على ولادة الأعيان للأعيان، والفلاسفة أثبتوا ولادة قاسوها على تولد الأعراض من الأعيان، فعلم أن قول بعض مشركي العرب وعوام النصارى واليهود أقرب إلى المعقول مع بطلانه؛ فقول الفلاسفة أولى بالبطلان[1].

وبهذا وغيره تبين أنه يجب القول بحدوث كل ما سوى الله سواء سمي جسماً أو عقلاً أو نفساً، والله وحده هو الذي اختص بالقدم والأزلية، فهو الأول القديم الأزلي الذي ليس معه غيره وأنه ما زال يفعل شيئاً بعد شيء، وأن القائلين بقدم العالم كالأفلاك والعقول والنفوس قولهم باطل في صريح العقل الذي لم يكذب قط[2].

---

١ . انظر : فتاوى ١٧/٢٩٠،٢٩١.

٢ . انظر : المرجع السابق ٦/٣٣٤،٣٣٥،٣٣٦، منهاج ١/٢٩٨.

_ إبطال حجج الفلاسفة على قولهم: بقدم العالم أو شيء منه.

بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن الفلاسفة احتجوا بأنواع العلل الأربع: "الفاعلية" و "الغائية" و "المادية" و "والصورية".

وقد كانت عمدة المتأخرين منهم كالفارابي وابن سينا ومن سلك طريقهما "الفاعلية" وهي أن يمتنع الرب أن يصير فاعلاً بعد إن لم يكن، فيجب أنه ما زال فاعلاً، وجميع ما احتجوا به إنما يدل على قدم نوع الفعل، لا يدل على قدم شيء من العالم لا فلك ولا غيره.

أما أرسطو وأتباعه فهم لا يحتجون بها، فليس عندهم فاعلاً، وإنما احتجوا بوجوب قدم الزمان والحركة وهو "الصورية" وبوجوب قدم المادة؛ لأن كل ما حدث مسبوق بالإمكان فلا بد له من محل، فكل حادث تقبله مادة يقبله.

أما "الغائية" فمن جنس "الفاعلية" وهم جميعاً يقولون بقدم الفلك؛ فأرسطو يقول: إنه محتاج إلى العلة الأولى للتشبه بها والفارابي وابن سينا ومن سلك سبيلهما يقولون: إنه معلول له، أي موجب له، والأول علة فاعلة له؛ فالجميع يقولون انه محتاج إلى غيره مع قيام الحوادث به وإنه لم يخل منها، ويقولون: هو قديم، وهذا قول باطل[1].

بعد ذلك بدأ بالرد على حجة المتأخرين مبيناً رحمه الله أن قدم الفاعلية وهو أنه ما زال فاعلاً لفظاً مجملاً، وعند تفصيله فأنتم تريدون بالفاعل أن مفعوله مقارن له في الزمان، فلا يتأخر عنه وهذا عمدتكم.

---

١ . انظر : فتاوى ٣٣٤،٣٣٣،٣٣١/٦.

وأهل الكلام المبتـدع مـن الجهميـة والمعتزلـة ومـن سـلك سـبيلهم يقولون: يجب تأخر كـل مفعـول لـه وأن يبقـى معطـلاً عـن الفعـل ثم يفعـل.

ومـن سـار علـى هـدي محمـد صلـى الله عليـه وسـلم وصحبـه والتـابعين لهـم بإحسـان إلى يـوم الدين يقولـون: مـا زال فـاعلاً لشيء بعد شيء، فكـل مـا سـواه محـدث كـائن بعـد أن لم يكـن، وهـو وحـده الـذي اختـص بـالقدم والأزليـة فـهو الأول القـديم الأزلي ليس معـه غـيره، وأنـه مـا زال يفعـل شـيئاً بعـد شـيء[1]؛ ولهذا يقال لهـم: الحجـج الـتي تقيمونهـا في وجـوب قـدم الفاعليـة كما أنهـا تبطـل قـول أهـل الكـلام المحـدث، فـهي أيضـاً تبطـل قولكم، وذلـك إنهـا لـو دلـت علـى دوام الفاعليـة بـالمعنى الـذي ادعيتـم؛ للـزم ألا يحـدث في العـالم حـادث، إذ كـان المفعـول المعلول عندكـم يجـب أن يقـارن علتـه الفاعليـة في الزمـان، وكـل ما سوى الأول مفعول معلول لـه، فتحـدث مقارنـة كـل مـا سـواه فلا يحدث في العـالم حـادث، بـل تكـون جميـع الممكنـات أزليـة، وهو خلاف المشـاهدة والمعقـول، وبـاطل باتفـاق بـني أدم كلـهم؛ وذلك أنكم ادعيتم أمريـن بـاطلين أحدهمـا: أنـه كـان مؤثـراً تامـاً في الأزل والآخر: أن المؤثـر التـام يكـون مـع أثـره في الزمـان حـتى يكون الأثر مقارنـاً للمؤثـر في الزمـان[2].

أيضـاً: إذا وجـب في العلـة أن يقارنهـا معلولهـا في الزمـان فكـل حادث يجب أن يحـدث مـع حدوثـه حـوادث مقترنـة في الزمـان لا يسبق بعضها بعضـا، ولا نهايـة لهـا، وهـذا قـول بوجـود علـل لا

---

١ . انظر : فتاوى- ٦/٣٣٤ .

٢ . انظر: المرجع السابق- ٦/٣٣٥، درء ٤/٢٩١، ٢٩٢، ٢/٢٨٥.

نهاية لها، وهو أيضاً باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء، حيث أنه لا فرق بين امتناع التسلسل في ذات العلة أو شرط من شروطها، فكما يمتنع أن يحدث عند كل حادث ذات علل لا تتناهى في آن واحد، وكذلك شرط العلة وتمامها فإنها إحدى جزئي العلة، فلا يجوز ما لا يتناهى في آن واحد لا في هذا الجزء ولا في هذا الجزء، وهذا متفق عليه بين الناس"[1].

"فالجمع بين كون الشيء مفعولاً وبين كونه قديماً أزلياً مقارناً لفاعله في الزمان جمع بين المتناقضين، ولا يعقل قط في الوجود فاعل قارنه مفعوله المعين سواء سمي علة فاعلة أو لم يسمى"[2].

فليس "زمان وجود الأسباب هو زمان وجود المسببات، بل لا بد من حصول تقدم زماني؛ ولهذا يعطف المسبب على السبب بحرف الفاء الدالة على التعقيب، فيقال: كسرته فانكسر، وقطعته فانقطع، وضربته بالسيف فمات ونحو ذلك، فالكسر والضرب فعل يقوم بالفاعل، مثل أن يضربه بيده أو بآلة معه، فإذا وصل الأثر انكسر أو انقطع أو مات، فأحدهما يعقب الآخر لا زمان هذا آخر زمان هذا، ولا آخر زمان هذا آخر زمان هذا، بل يتقدم زمان السبب ويتأخر زمان المسبب"[3].

"ولهذا تنازع الناس في المسبب المتولد عن فعل الإنسان. **فقالت طائفة**: هو فعله، **وقالت طائفة**: هو فعل الرب، **وقالت طائفة**: بل الإنسان مشارك في فعله وهو حاصل بفعله وبسبب آخر، مثل خروج السهم من القوس، ومثل حصول الشبع والري بالأكل والشرب، ولولا تقدم السبب على المسبب لم يحصل

---

١ . فتاوى ٦/٣٣٥ وانظر: درء ٢/٢٨٦،٤/٢٩٤.

٢ . منهاج ١/١٦٩- ١٧٠.

٣ . انظر: المرجع السابق ١/٢٨٢،٢٨٤.

هذا النزاع؛ فإن السبب حاصل في العبد في محل قدرته وحركته، والمسبب حاصل في غير محل قدرته وحركته، ومن هذا الباب حركة الكم مع حركة اليد وحركة آخر الحبل مع حركة أوله ونظائره كثيرة؛ فعلم أنهم لم يجدوا في الوجود مفعولاً يكون زمانه زمان فاعله بلا تأخر أصلاً، لا مع الاتصال، ولا مع الانفصال كما يدعونه في فعل رب العالمين خالق كل شيء ومليكه"[1].

"وقد علم بالاضطرار أن ما أخبرت به الرسل من أن الله خلق كل شيء وأنهم أرادوا بذلك انه خلق المخلوق وأحدثه بعد إن لم يكن كما قال تعالى: "وقد خلقتك من قبل و لم تك شيئا"[2] والعقول الصريحة توافق ذلك، وتعلم أن المخلوق المصنوع لا يكون مقارناً للفاعل في الزمان، ولا يكون إلا بعده، وأن الفعل لا يكون إلا بإحداث المفعول"[3].

وحينئذ فالرب هو المتقدم على كل ما سواه، وكل شيء متأخر عنه، وإن قدر أنه لم يزل فاعلاً، فكل فعل معين ومفعول معين متأخر عنه، والفاعل لم يزل يفعل شيئاً بعد شيء، وكل مفعول محدث كائن بعد إن لم يكن، وهذا نقيض قولهم بل هذا من أبلغ ما يحتج به على ما أخبرت به الرسل من أن الله خالق كل شيء وأن ما سواه كائن بعد إن لم يكن[4].

---

١ . المرجع السابق– ٢٨٤/١_٢٨٥ .

٢ . سورة مريم/٩ .

٣ . فتاوى ٤٦/١٢، منهاج ٢٨١/٢ .

٤ . انظر: منهاج ١٦٩/١،١٧٠،١٧٢، فتاوى ٢٣٥/٦،٢٣٦.

- **رد شيخ الإسلام ابن تيمية على ما احتج به الفلاسفة من أن الحركة والزمان لم تزل موجودة وأنه يمتنع حدوثها.**

" هذه الحجة مما اعتمد عليه أرسطو وأتباعه فيقال لهم: هذه لا تدل على قدم شيء بعينه من الحركات وزمانها ولا من المتحركات؛ فلا تدل على مطلوبهم: وهو قدم الفلك وحركته وزمانه، بل تدل على نقيض قولهم، وذلك أن الحركة لا بد لها من محرك؛ فجميع الحركات تنتهي إلى محرك أول... فذاك: المحرك الأول الذي صدر عنه حركة ما سواه: إما أن يكون متحركاً وإما أن لا يكون، فإن لم يكن متحركاً لزم صدور الحركة من غير متحرك، وهذا مخالف للحس والعقل؛ فإن المعلول إنما يكون مناسباً لعلته، فإذا كان المعلول يحدث شيئاً بعد شيء امتنع أن تكون علته باقية على حال واحدة كما قلتم: يمتنع أن يحدث عنها شيء بعد إن لم يكن، بل امتناع دوام الحدوث عنها أولى من امتناع حدوث متجدد؛ فإن هذا يستلزم وجود الممتنع أكثر مما يستلزم ذلك"[1]. وبناء على هذا " العقل الصريح لا يدل على قدم شيء بعينه من العالم لا فلك ولا غيره وإنما يدل على أن الرب لم يزل فاعلاً، وحينئذ فإذا قدر أنه لم يزل يخلق شيئاً بعد شيء كان كل ما سواه مخلوقاً محدثاً مسبوقاً بالعدم، ولم يكن من العالم شيء قديم وهذا التقدير ليس معكم ما يبطله فلماذا تنفونه؟! ونفس قدر الفعل هو المسمى بالزمان؛ فإن الزمان إذا قيل: إنه مقدار الحركة كان جنس الزمان مقدار جنس الحركة، لا يتعين في ذلك أن يكون مقدار حركة الشمس أو الفلك.

---

١ . فتاوى ٣٣٧/٦.

وأهل الملل متفقون على أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام وخلق ذلك من مادة كانت موجودة قبل هذه السموات والأرض وهو الدخان الذي هو البخار كما قال تعالى: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً، قالتا أتينا طائعين"[1]. وهذا الدخان هو بخار الماء الذي كان حينئذ موجوداً كما جاءت بذلك الآثار عن الصحابة والتابعين، وكما عليه أهل الكتاب...وتلك الأيام لم تكن مقدار حركة هذه الشمس، وهذا الفلك، فإن هذا مما خلق في تلك الأيام، بل تلك الأيام مقدرة بحركة أخرى.

وكذلك إذا شق الله هذه السموات، وأقام القيامة وأدخل أهل الجنة الجنة قال تعالى: "ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا"[2].

وقد جاءت الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم بأنه تبارك وتعالى يتجلى لعباده المؤمنين يوم الجمعة، وأن أعلاهم منزلة من يرى الله تعالى كل يوم مرتين، وليس في الجنة شمس ولا قمر، ولا هناك حركة فلك، بل ذلك الزمان مقدر بحركات، كما جاء في الآثار أنهم يعرفون ذلك بأنوار تظهر من جهة العرش"[3].

وبناء على ما سبق أبطل رحمه الله ما قاله المتكلمون والفلاسفة في أفعال رب العالمين فقال: "وإذا كان مدلول الدليل العقلي أنه لا بد أنه قديم تقوم به الأفعال شيئاً بعد شيء، فهذا إنما يناقض قول المبتدعة من أهل الملل الذين ابتدعوا الكلام المحدث -الذي ذمه السلف والأئمة- الذين قالوا: إن الرب لم يزل

---

١ . سورة فصلت/١١.

٢ سورة مريم/٦٢.

٣ . فتاوى- ٥/٥٦٣_٥٦٤.

معطلاً عن الفعل والكلام، فصار ما علمته العقلاء من أصناف الأمم من الفلاسفة وغيرهم بصريح المعقول هو عاضد وناصر لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم على من ابتدع في ملته ما يخالف أقواله، وكان ما علم بالشرع مع صريح العقل أيضاً راداً لما يقوله الفلاسفة الدهرية من قدم شيء من العالم مع الله بل القول "بقدم العالم" قول اتفق جماهير العقلاء من أهل الملل على بطلانه، وجمهور من سواهم من المجوس وأصناف المشركين، مشركي العرب، ومشركي الهند وغيرهم من الأمم وجماهير أساطين الفلاسفة كلهم معترفون بأن العالم محدث كائن بعد إن لم يكن..."[1].

فإذا عرف أن نفس فلسفتهم توجب عليهم أن لا يقولوا بقدم شيء من العالم، علم أنهم مخالفون لصريح المعقول كما أنهم مخالفون لصحيح المنقول، وأنهم في تبديل القواعد الصحيحة المعقولة من جنس اليهود والنصارى في تبديل ما جاءت به الرسل[2]، "لأن قولهم يستلزم إخراج جميع الحوادث عن خلق الله وقدرته، واثبات شركاء كثيرين له في الملك، بل يلزم تعطيل الصانع بالكلية"[3].

١ . فتاوى ٥/٥٦٥.

٢ . انظر : منهاج السنة ــ ١/٣٦٥.

٣ . المرجع السابق ١/٤١٠.

المسألة الثانية

قول الفلاسفة: إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات وفيه فصول.

الفصل الأول:
الجذور التاريخية لهذه المسألة.

المسألة الثانية

قول الفلاسفة: إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات.

الفصل الأول: جذور هذه المسألة.

العلم الإلهي في فكر أرسطو:

إن مسألة العلم الإلهي وتعلقه بالموجودات من المسائل الرئيسية التي دار حولها الجدل والنقاش بين كافة الفرق الإسلامية والمذاهب الفلسفية، وأرسطو هو أول من صرح بالقواعد الباطلة لهذه المسألة، وأرسى قواعدها لمن تبعه بل إنه جرد الذات الإلهية عن الصفات، وقال:إن الذات تقوم مقامها باعتبار أنها موجودة، فالله- حسب رأيه ورأي من تبعه- حي بذاته، باق بذاته، عالم بذاته، فليس وراء الذات معان قائمة بذاته، لأن الذات -حسب رأيه- واحدة لا كثرة فيها بوجه ولا تغير[1].

ولهذا فواجب الوجود أو المحرك الأول في تفكير أرسطو عالم بذاته فقط، ومن ضرورة علمه بذاته يلزم منه الموجودات، وهي غير معلومة عنده أي لا صورة لهذه عنده على التفصيل والإجمال[2].

يقول أرسطو: "وأما على أي جهة هو المبدأ الأول، ففيه صعوبة، لأنه إن كان عقلاً وهو لا يعقل، كان كالعالم النائم، فهذا محال، وإن عقل، أفترى عقله في الحقيقة لشيء غيره، وليس جوهره معقولة، لكن فيه قوة على ذلك؟ وبحسب هذا لا يكون جوهراً فاضلاً، لأن الأمر الأفضل إنما هو في المعقول. وأيضاً فإن كان الجوهر بهذه الصفة، أعني أنه عقل، فليس يخلو

---

١ . انظر: الملل والنحل- للشهرستاني ٢/١٢٤.

٢ . انظر : نهاية الإقدام للشهرستاني- ص٢١٥.

أن يكون عاقلا لذاته، أو لشيء آخر، وإن كان عاقلا لشيء آخر فما يخلو أن يكون عقله لشيء واحد، أو لأشياء كثيرة، فمعقولة على هذا منفصل عنه، فيكون كماله إذن، لا في أن يعقل ذاته، لكن في عقل شيء آخر أي شيء، إلا أنه من المحال أن يكون كما له بعقل غيره، إذا كان جوهرا في الغاية من الإلاهة والكرامة والعقل. ولا يتغير، فالتغير فيه انتقال إلى الأنقص.

وهذا هو حركة ما. فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل، لكن بالقوة وإذا كان هكذا فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل بالمعقولات...فيجب أن نهرب من هذا الاعتقاد بها ما لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصر..."[1].

ويقول في موضع آخر:"...إنه لا يخلو: إما أن يعقل ذاته وإما أن يعقل غيره، وعقله لغيره إما أن يكون لشيء واحد بعينه أو أشياء كثيرة، إلا أنه إن كان يعقل شيئا آخر غيره خارجا عنه، وذلك الشيء هو المتسلط على أن يعقل العقل، وليس جوهر العقل حينئذ عقلا بذاته، ولا ذلك العقل منه ببسيط فيكون جوهرا ليس في غاية الفضيلة، لأنه إنما صار في غاية الفضيلة لأنه عقل وعاقل"[2].

إذن: فالمبدأ أو المحرك الأول في رأي أرسطو عقل محض يعقل ذاته التي هي في غاية الفضيلة؛ لأنه صورة محضة وبريء عن المادة وعلائقها، وهو بذلك عاقل، لأن ذاته بسيطة غير مركبة

---

١ . مقالة اللام من كتاب "ما بعد الطبيعة لأرسطو ضمن كتاب أرسطو عند العرب- عبد الرحمن بدوي ص ٩-١٠.

٢ . شرح ثامسطبوس لحرف اللام -ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص١٩-٢٠.

وهو في الوقت نفسه معقـــول مـــن أن يـــؤدي إلى شـــيء مـــن التعـــب أو التكثر في ذاتـــه؛ ولهـــذا فعلمـــه كـــامل وموضـــوع هـــذا العلـــم لا يكون إلا كاملاً، فهو لا يعقـــل إلا ذاتـــه أمـــا غـــير ذاتـــه فـــلا يعقـــل منها شيء ولهذا قـــال: "يجـــب الـــبراء مـــن القـــول بـــأن العقـــل الأول يستفيد العقل بجميع الأشـــياء أو لأشـــياء كثـــيرة، لكـــن عقلـــه لشـــيء واحد فقط وذلـــك الشـــيء هـــو في غايـــة الفضيلـــة فعقلـــه إذن لذاتـــه وليس يلحقه إذا كان كذلـــك شـــيء مـــن التعـــب"[١].

- **بطلان مفهوم العلـــم الإلهـــي في فكـــر أرســـطو :**

مما سبق اتضح لنا أن العلـــم الإلهـــي في فكـــر أرســـطو عقـــل محـــض لا يعقل إلا ذاتـــه، لأنـــه إذا عقـــل غـــيره -حســـب رأيـــه- أدى بـــه إلى التعب والكلال والتكثر في ماهيتـــه وهـــذا نقـــص.

وهذا المفهوم بعيد كـــل البعـــد عـــن الديـــن الإســـلامي الـــذي أخبرنـــا الله به عن طريـــق أنبيائـــه أنـــه خـــالق كـــل شـــيءكقوله تعـــالى: "ألا بعلم مـــن خلـــق وهـــو اللطيـــف الخبـــير"[٢] وأنـــه ليـــس هنـــاك أمـــر يصدر في هذا الكـــون أرضـــه أو سمائـــه إلا بعلمـــه: "ومـــا تحمـــل مـــن أنثى ولا تضع إلا بعلمـــــه"[٣] وأنـــه يعلـــم الكليـــات والجزئيـــات علـــى حد ســـواء "ومـــا يعـــزب عـــن ربـــك مـــن مثقـــال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أكبر إلا في كتاب مبـــــين"[٤] وغـــير ذلـــك كثـــير.

---

١ . المرجع السابق- ص٢١.

٢ . سورة الملك/١٤.

٣ . سورة فاطر/١١.

٤ . سورة يونس/٦١.

ولهذا وغيره فإن الفلاسفة المتأخرين كالفارابي وابن سينا عندما حاولوا التوفيق بين الدين الإسلامي وما قاله أرسطو: وقعوا في خطأ آخر لا يبعد عن الأول ، وهو القول بأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات وهذا ما سنوضحه في الصفحات التالية.

الفصل الثاني

الفارابي وابن سينا ومسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات.

وفيه مبحثان

المبحث الأول:

- رأي الفارابي وابن سينا في هذه المسألة.

المبحث الثاني:

- أدلة الفارابي وابن سينا على هذه المسألة.

الفصل الثاني

الفارابي وابن سينا ومسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات.

المبحـــث الأول:

رأي الفارابي وابن ســـينا في هـــذه المســـألة:

قرر الفـــارابي وابـــن ســـينا أن الله يعلـــم ذاتـــه ويعلـــم غـــيره، وعلمـــه بغـــيره لا ينـــافي الخصـــائص الفلســـفية لواجـــب الوجـــــود بذاتــــــه، فالأول وهو الله تعالى عقل يعقـــل ذاتـــه ويلـــزم عـــن هـــذا أنـــه عـــاقل ومعقـــول في نفـــس الوقـــت، وكونـــه عقـــلاً ومعقـــولاً وعـــــــاقلاً لا يتكثر في ذاتـــه ولـــو بالاعتبـــار؛ ولهـــذا فعلـــم الله للجزئيـــات المتغـــيرة حسب رأيهما هو علم كلـــي مقـــدس عـــن الزمـــان[1].

يقول الفارابي: "...فإنـــه بجوهـــره عقـــل، لأن المـــانع للشـــيء مـــن أن يكون عقلاً وأن يعقل بـــالفعل هـــو المـــادة، وهـــو معقـــول مـــن جهـــة ما هو عقل، فإن الذي هو منـــه عقـــل، فكذلـــك هـــو معقـــول لذلـــك الشيء هو منـــه عقـــل، وليـــس يحتـــاج في أن يكـــون معقـــولاً إلى ذات أخرى خارجة عنه بعقلـــه، بـــل هـــو نفســـه يعقـــل ذاتـــه فيصـــير مـــا يعقل من ذاته عـــاقلاً، وبـــأن ذاتـــه يعقلـــه معقـــولاً ، وكذلـــك ليـــس يحتـــاج في أن يكـــون عقـــلاً وعـــاقلاً إلى ذات أخـــرى يســـتفيده مـــن خارج، بل يكون عقلاً وعاقلاً بـــأن يعقـــل ذاتـــه، فـــإن الـــذات الـــتي يعقل هي التي يعقل وكذلك الحـــال في أنـــه عـــالم، فإنـــه ليـــس يحتـــاج في أن يعلـــم إلى ذات يســـتفيد بعلمـــها الفضيلـــة خـــارج عـــن ذاتــــه، ولا في أن يكـــون معلومـــاً إلى ذات أخـــرى بعلمـــه بـــل هـــو مكتـــف بجوهره في أن يعلم، وليـــس علمـــه بذاتـــه غـــير جوهـــره، فإنـــه لعلـــم ذاتـــه معلـــوم، وإنـــه علـــم ذات واحـــدة وجوهـــر واحـــد...فـــإن

١ . انظر : النجاة- ٢/١٠٣_١٠٤.

الحكمة هو أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم، والعلم الأفضل هو العلم التام الذي لا يزول لما هو دائما لا يزول"[1].

ويقول ابن سينا: "واجب الوجود مبدأ كل موجود، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا وبتوسط ذلك بأشخاصها، وبوجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا... بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، "لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض""[2].

ومن النصين السابقين يتضح لنا أن رأى الفارابي وابن سينا في علم الله تعالى مبني على رأيهما في كيفية صدور العالم عن الله وذلك لما يلي:

١) قرر الفارابي في نصه أن علم الله تعالى علم ذات واحدة وجوهر واحد ولهذا فمن الحكمة أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم، وأفضل الأشياء هي العقول المفارقة والأفلاك السماوية، فعلم الله بهذه حسب رأيه هو علم بأشخاصها وأفرادها لا بأنواعها لأنها لا تندرج في أنواع، ولا تفنى ولا تبيد ولهذا قال: الأفضل هو العلم التام الذي لا يزول لما هو دائما لا يزول".

٢) بل إن نص ابن سينا زاد الأمر وضوحا أكثر مما عليه عند الفارابي، حيث بين أن واجب الوجود يعقل من

١ . السياسات المدنية- ص١٥_١٦ .

٢ . سورة سبأ/٣ ، وانظر : النجاة ٢/١٠٢،١٠٣.

ذاته، ما هو مبدأ لـه وهو العقل الأول -الذي سبق ذكره عند التكلم عن قولهم بقدم العالم- ثم قال: وهو أي العقل الأول مبدأ الموجودات التامة بأعيانها، والموجودات التامة بأعيانها حسب رأيهما العقول المفارقة والأفلاك السماوية إلى العقل الفعال، وهذه يعلمها الله بأشخاصها وأفرادها، لأنها لا تندرج تحت نوع ولا تفنى ولا تبيد بل إنها قديمة أزلية مع الله حسب رأيهما.

٣) الموجودات الكائنة الفاسدة التي يتألف منها العالم الأرضي فإن علم الله بها كلي أي بأنواعها أولاً ثم بتوسط تلك الأشخاص وقد فسر العبارة السابقة في موضع آخر بقوله: "فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها، فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه، وما بينها من الأزمنة، وما لها من العورات، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك، ولا هذه، فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية أعني من حيث لها صفات، وإن تخصصت بها شخصاً"(١).

وهكذا حاول الفارابي وابن سينا التوفيق بين الدين وفلسفة أرسطو، فوافقوا أرسطو في قوله: إن الله يعلم ذاته، وخالفوه في قصر علم الله تعالى على ذاته، لأن في ذلك مخالفة للدين فقالوا: إن الله يعلم ذاته ويعلم الجزئيات المتغيرة عن طريق كلي مقدس عن الزمان، وذلك لأن المعلومات الجزئية متعاقبة والتعاقب يستلزم التغير، وتغير المعلوم يقتضي تغير العلم، وتغير العلم يقتضي تغير العالم وهو مستحيل في حقه تعالى.

ولهذا قال ابن سينا: "فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً، حتى يدخل فيه الآن والماضي

---

١ . النجاة ١٠٣/٢.

والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر، ويجب أن يكون عالماً بكل شيء، لأن كل شيء لازم له بوسط أو بغير وسط"[1].

ولهذا وغيره كان رأيهما في هذه المسألة مخالفاً لما عليه أهل السنة والجماعة، فكانت هذه المسألة هي إحدى المسائل التي وصمهم علماء المسلمين بالكفر بها، بل إن قولهم الباطل: إنه لا يصدر عنه ابتداء إلا واحد، قد ألزمهم أن يجعلوا كل شيء مفعول له بوسط أو بغير وسط، فكان من الواجب أن يقولوا: إنه عالم بكل شيء جرى، كما هو فاعل لكل شيء جرى، إذ الكليات لا توجد في الأعيان إلا جزئية معينة[2].

المبحث الثاني:

أدلة الفارابي وابن سينا على مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات .

اتضح لنا مما سبق أن الأول في رأي الفارابي وابن سينا يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل، وأن علم الله بالجزئيات -حسب رأيهما- على نحو كلي مقدس عن الزمان والدهر وذلك لأن "واجب الوجود لا يتكثر لا بالعدد ولا بالمقدار ولا بأجزاء القوام ولا بأجزاء الإضافة، ولا يتغير لا بالذات، ولا في لواحق الذات غير مضافة، ولا في لواحق

١ . الإشارات والتنبيهات القسم الثالث قسم الإلهيات ص٢٩٦.

٢ . انظر : درء ١٠/٢٠.

مضافة"[1]. ولهذا فإن جميع ما استدلوا به على هذه المسألة يرجع إلى نفي الانقسام والكثرة والتغير في ذاته[2] ومن أهمها:

الدليل الأول: الموجود الأول لا في مادة يعقل جميع الموجودات: يقول الفارابي: " كما أن وجود الأول مبائن لوجود الموجودات بأسرها فكذلك تعقله مباين لتعقل الموجودات، وكذلك جميع أحواله، فلا يقاس حال من أحواله على ما سواه، فهكذا يجب أن تعقل، حتى نسلم من التشبيه تعالى عن ذلك علواً كبيرا...

والأول يعقل الفاسدات من جهة أسبابها وعللها، كما تعقل أنت فاسدا من جهة أسبابه"[3] وذلك لأن "الحس لا يدرك صرف المعاني بل خلطاً ولا يستثبته بعد زوال المحسوس، فإن الحس لا يدرك زيداً من حيث هو صرف إنسان، بل إنساناً له زيادة أحوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك، ولو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الإنسانية تشارك فيها الناس كلهم، والحس مع ذلك ينسلخ من هذه الصورة إذا فارقه المحسوس فلا يدرك الصورة لا في المادة ولا مع علائق المادة"[4]. والمفارقات -حسب اعتقاده- مراتب مختلفة **أولها:** الموجود الذي لا سبب له، **وثانيها:** العقول الفعالة وهي كثيرة بالنوع، **وثالثها:** القوى السماوية وهي كثيرة النوع، **ورابعها:** النفوس الإنسانية وهي كثيرة بالأشخاص[5] .

---

١ . رسالة في الحدود -ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص٦٨.

٢ . انظر درء ٩/٤٠٧.

٣ . التعليقات ضمن رسائل الفارابي- ص١٧_١٨.

٤ . فصوص ضمن رسائله- ص١٢.

٥ . انظر : المفارقات ص٢.

ومن صفاتها العامة حسب اعتقاده: "إنها مدركة لذواتها بعد أن يعلم أن إدراكها لذواتها مختلف بالأنواع، فإن إدراكها لذواتها هو نفس وجوداتها ووجوداتها مختلفة، والأول يدرك ذاته ولوازم ذاته لا محالة؛ لأنه لو لم يدرك لوازم ذاته لكان إدراكه لذاته ناقصاً، وإدراكه للوازم ذاته هو إدراكه لذاته"[1].

ويقول ابن سينا: "واجب الوجود عقل محض، لأنه ذات مفارقة المادة من كل وجه، وقد عرفت أن السبب في أن لا يعقل الشيء هو المادة وعلائقها لا وجوده، وأما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذي إذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل، والذي يحتمل نيله هو عقل بالقوة، والذي ناله بعد القوة هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال، والذي هو له ذاته هو عقل بذاته، وكذلك هو معقول محض؛ لأن المانع للشيء أن يكون معقولا هو أن يكون في المادة وعلائقها، وهو المانع عن أن يكون عقلا"[2].

ويقول في موضع آخر:" إن القوة العقلية هي التي تجرد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع وسائر ما قيل، فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه، هل التجرد بالقياس إلى الشيء المأخوذ منه أو بالقياس إلى الشيء الآخذ، أعني أن هذه الذات المعقولة تتجرد عن الوضع في الوجود الخارجي، أو في الوجود المتصور في الجوهر العاقل، ومحال أن تكون كذلك في الوجود الخارجي فبقي أن تكون إنما هي مفارقة للوضع

---

١ . المرجع السابق- ص٣.

٢ . الشفاء- الإلهيات ٢/٢٥٦-٣٥٧- راجعه وقدم له: د/إبراهيم مدكور- تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد- بدون .

والأين عند وجودها في العقل...فلا يجوز أن تكون الذات القابلة للمعقولات في جسم البتة، ولا عقلها بكائن في جسم ولا بجسم"[1].

ومن الأدلة السابقة: يتضح لنا أن علم الله تعالى عند الفارابي وابن سينا هو التعقل، والتعقل عبارة عن الماهية المجردة عن المادة ولواحق المادة؛ ولهذا ينفون علم الله تعالى عما يقولون بالجزئيات؛ لأن كل جزئي لا بد له من مقدار وانطباع في ذي مقدار فيما لا مقدار له.

الدليل الثاني: زعم الفلاسفة أنه يعلم الأشياء علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن، ومع ذلك لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في السموات ولا في الأرض، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي.

يقول الفارابي: "كل ما عرف ما سببه من حيث أوجبه فقد عرف، وإذا رتبت الأسباب انتهت أواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب، فكل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهرية الأول ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذواقها داخلة في الزمان والآن بل عن ذاته، والترتيب الذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية، فعالم علمه بذاته...علمه الأول لذاته لا ينقسم علمه الثاني عن ذاته، إذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته، بل بعد ذاته، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها"[2].

ويقول ابن سينا: "فالواجب الوجود يجب ألا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً، حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر،

١ . النجاة- ٢/٢٦_٢٧.

٢ . فصوص- ص٥.

ويجب أن يكون عالماً بكـــل شـــيء؛ لأن كـــل شـــيء لازم لـــه بوســـط أو بغير وســـط"(١).

ثم قال: " الأشياء الجزئيـــة، قـــد تعقـــل كمـــا تعقـــل الكليـــات، مـــن حيـــث تجـــب بأســـبابها، منســـوبة إلى مبـــدأ نوعـــه في شـــخصه متخصص به، كالكسوف الجزئـــي، فإنـــه قـــد يعقـــل وقوعـــه بســـبب توافي أســـبابه الجزئيـــة، وإحاطـــة العقـــل بهـــا، وتعقلـــها كمـــا تعقـــل الكليات وذلك غير الإدراك الجزئـــي الزمـــاني الـــذي يحكـــم أنـــه وقـــع الآن أو قبله أو بعده، بـــل مثـــل أن تعقـــل أن كســـوفاً جزئيـــاً يعـــرض عند حصول القمر، وهو جزئي مـــا، وقـــت كـــذا، وهـــو جزئـــي مـــا في مقابلـــة كـــذا، ثم ربمـــا وقـــع ذلـــك الكســـوف، ولم يكـــن عنـــد العاقل الأول إحاطـــة بأنـــه وقـــع أو لم يقـــع، وإن كـــان معقـــولاً لـــه علـــى النحـــو الأول، لأن هـــذا إدراك آخـــر جزئـــي يحـــدث مـــع حـــدوث المـــدرك، ويـــزول مـــع زوالـــه، وذلـــك الأول يكـــون ثابتـــاً الدهر كله، وإن كان علمـــاً بجزئـــي، وهـــو أن العـــاقل يعقـــل أن بـــين كون القمر في موضـــع كـــذا، وبـــين كونـــه في موضـــع كـــذا يكـــون كسوف معـــين، في وقـــت مـــن زمـــان أول الحـــالين محـــدود، عقلـــه ذلك أمر ثابت قبل كـــون الكســـوف ومعـــه وبعـــده"(٢).

وهكـــذا فـــالنصوص الســـابقة وضحـــت لنـــا أن علـــم الله بجميـــع الأشياء علـــى نحـــو كلـــي حســـب رأي الفـــارابي وابـــن ســـينا، فـــهم ينفـــون علـــم الله بالجزئيـــات، إلا علـــى نحـــو كلـــي لا يدخـــل فيـــه الماضي والحـــاضر والمســـتقبل، حـــتى لا تتغـــير ذاتـــه بتغـــير الجزئيـــات المتجددة؛ ولهذا خرجـــا عـــن مفـــهوم علـــم الله الحقيقـــي الـــذي جـــاء في القرآن، والسنة، وكان عليـــه كافـــة المســـلمين.

---

١ . إشارات– القسم الثالث– الإلهيات– ص٢٩٥:٢٩٧.

٢ . إشارات– القسم الثالث– الإلهيات– ص٢٨٦:٢٨٨.

إذن: فمن المعلـــوم بـــالضرورة أنـــه تعـــالى عـــالم بكـــل موجـــود؛ لأن كل موجـــود مفعولـــه وهـــذه تتنـــاول علمـــه بكـــل موجـــود، وكـــل موجود جزئي لقولـــه تعـــالى: "وأســـروا قولكـــم أو اجـــهروا بـــه انـــه عليم بذات الصدور. ألا يعلم مـــن خلـــق وهـــو اللطيـــف الخبـــير"[١].

وهذه الآية تدل علـــى كونـــه عالمـــاً بالجزئيـــات مـــن طـــرق: أحدهـــا من جهة كون الخلـــق يســـتلزم العلـــم بـــالمخلوق. والأخـــر مـــن جهـــة كونه في نفسه لطيفاً خبـــيراً، وذلـــك يوجـــب علمـــه بدقيـــق الأشـــياء وخفيـــها ثم يقـــال: اللطيـــف الخبـــير علمـــه بنفســـه أولى مـــن علمـــه بغيره، وعلمه بنفســـــه مســـتلزم لعلمـــه بلـــوازم ذاتـــه[٢]؛ فـــلا يكـــون عالماً بنفســـه علمـــاً تامـــاً إلا إذا كـــان عالمـــاً بلوازمـــه، والخلـــق مـــن لوازم مشيئته التي هـــي مـــن لـــوازم نفســـه، فإنـــه مـــا شـــاء الله كـــان وما لم يشأ لم يكـــــن[٣].

---

١ . سورة الملك/١٣_١٤.

٢ . انظر: درء- ١٠/١١٦،١١٧.

٣ . انظر: المرجع السابق- ١٠/١١٢.

الفصل الثالث

موقف الإمام الغزالي من الفلاسفة في مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات. وفيه مبحثان:

المبحث الأول:

- عقيدة الإمام الغزالي في الصفات الإلهية.

المبحث الثاني:

- عرض الإمام الغزالي لآراء الفلاسفة وأدلتهم ورده عليهم.

الفصل الثالث

موقف الإمام الغزالي من الفلاسفة في مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات

المبحث الأول: عقيدة الإمـــام الغــزالي في الصفــات الإلهيــة.

الــتزم الإمــام الغــزالي الموقــف الأشــعري فيمــا يختــص بالصفـــات الإلهية وعلاقتها بــــالذات، فــأثبت مــع جمــهورهم صفــات ســبعة لله تعــالى وهـــي: القـــدرة، الإرادة، العلــم، الحيــاة، الســمع، البصـــــر، الكلام، ويسمون هذه الصفــــات صفــات المعــاني؛ لأنهــا تثبــت معــنى زائداً على ذاته تعالى، وقد اثبتوا لهـــا خصـــائص أربـــع وهـــي:

١) إن هذه الصفات ليست هي الـــذات بـــل زائـــدة عليـــها.

٢) إنها كلها قائمة بذاتــه ســبحانه، ولا يجــوز أن يقــوم شــيء منــها بغير ذاته سواء كان في محـــل أو لم يكــن في محــل.

٣) هـــذه الصفـــات كلـــها قديمـــة؛ لأنهـــا إن كـــانت حادثـــة كـــان القديم سبحانه محلاً للحـــوادث وهـــو محـــال.

٤) إن الأســـامي المشـــتقة لله ســـبحانه وتعـــالى مـــن هـــذه الصفـــات صادقة عليـــها أزلاً وأبـــداً [١].

وقد شـــرح الإمـــام الغـــزالي الصفـــات الســبع الســابقة صفـــة صفـــة حـــتى إذا وصـــل إلى صفـــة العلـــم قـــال مـــا ملخصـــه: إن الله عـــالم بجميع المعلومـــات، محيـــط علمـــه بمـــا يجـــري في تخـــوم الأرضيـــين إلى أعلـــى الســـموات، لا يعـــزب عـــن علمـــه مثقـــال ذرة في الأرض ولا في السماء بل يعلـــم دبيـــب النملـــة الســـوداء علـــى الصخـــرة الصمـــاء في الليلة المظلمة، ويدرك حركـــة الـــذر في جـــو الهـــواء ويعلـــم الســـر

١ . الاقتصاد في الاعتقاد- للإمام الغزالي. ص١٥٠:١٦٨-تحقيق د/عادل العوا ط١ ١٣٨٨-١٩٦٩م- دار الأمانة- بيروت.

وأخفى، ويطلع على هواجس الضمائر، وحركات الخواطر، وخفيات السرائر بعلم قديم أزلي لم يزل موصوفاً في أزل الأزل، لا بعلم متجدد في ذاته بالحلول والانتقال[1].

إذن: فالإمام الغزالي وافق المتكلمين الذين قالوا: إن الله تعالى يعلم بعلم واحد قديم لازم لذاته جميع المعلومات فلا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم[2]، وذلك لأن تجدد علمه تعالى -حسب رأيه- يوجب التغير والحلول والانتقال في ذاته تعالى؛ ولهذا كان نقده الذي وجهه للفلاسفة في هذه المسألة مثل نقده في المسألة السابقة أي انه بناه على امتناع حوادث لا أول لها وهذا ما سنوضحه في المبحث التالي.

المبحث الثاني:

عرض الإمام الغزالي لآراء الفلاسفة وأدلتهم في هذه المسألة ورده عليهم.

فرق الغزالي في نقده للفلاسفة بين من قال: إن الله لا يعلم إلا ذاته وعلى رأسهم أرسطو، ومن قال: إن الله تعالى يعلم الأشياء بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات وهم الفارابي وابن سينا فقال: " إنهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه إلى نفس الذات، فإنهم اثبتوا كونه عالماً، ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود، فيقال لهم: أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته؟ فمنهم من يسلم ذلك ومنهم من قال لا

١ . انظر : إحياء علوم الدين للغزالي- ١/١١٨- ط٣ ١٤١٤هـ ، ١٩٩٤م- دار الخير- بيروت.

٢ . انظر : درء- ١٥٩/١٠.

يعلم إلا ذاته"[1] . ولهـــذا فقـــد كـــان رده عليـــهم ينقســـم إلى قســـمين وهمـــا:

1) رده على مـــن قـــال: إن الله لا يعلـــم إلا ذاتـــه.

2) رده على من قـــال: إن الله تعـــالى يعلـــم الأشـــياء بنـــوع كلـــي لا يدخل تحت الزمـــان ولا يعلـــم الجزئيـــات.

أما رده على من قال: إن الله لا يعلم إلا ذاته، وعلى رأسهم أرسطو فقد قـــال الإمام الغزالي رحمه الله: " إن فيه تفضيل معلولاته عليه إذ الملك والإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غـــيره، والأول لا يعـــرف إلا نفسه فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس... بل البهيمة مع شعورها بنفســـها تعرف أمورا أخر سواها، ولا شك في أن العلم شرف وأن عدمه نقص"[2].

ثم بين أن منتهى قولهم هو: "أن رب الأرباب ومسبب الأســـباب- حســـب رأيهم- لا علم له أصلا بما يجري في العالم، وأي فرق بينه وبين الميت تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا إلا في علمه بنفسه، وأي كمال في علمه بنفسه مـــع جهله بغيره؟ وهذا مذهب تغـــني صورتـــه في الافتضـــاح عـــن الإطنـــاب والإيضاح"[3].

أما موقفه من الذين قالوا: إن الله يعلم الأشياء بنوع كلي... فقد قال: خـــالف ابن سينا في هذا غيره من الفلاســـفة الذيـــن ذهبـــوا إلى انـــه لا يعلـــم إلا نفسه؛ احترازا عن لزوم الكثرة، فكيف شاركهم في نفي الكثرة ثم باينـــهم في إثبات العلم بالغير؟ ولما استحيا أن يقول: إن الله تعالى لا يعلم شيئا أصلا لا في الدنيا ولا في الآخرة وإنما يعلم نفسه فقط، وأما غيره فيعرفه ويعـــرف أيضـــا نفسه وغيره حتى لا يكون غيره أشرف منه في العلم، ولكنه لم يســـتح مـــن

---

١ . تهافت الفلاسفة- ص١١٥.

٢ . المرجع السابق- ص١٢٠.

٣ . المرجع السابق- ص١٢٠.

الإصرار على نفي الكثرة من كل وجه، فزعم أن علمه بنفسه وبغيره بل وبجميع الأشياء هو ذاته من غير مزيد، وهو عين التناقض الذي استحيا منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه في أول نظر، فكيف ينفي الكثرة من يقول: إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلا انه يعرف الكل بنوع كلي، والكليات المعلومة له لا تتناهى، فكيف يكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحداً من كل وجه"[1].

والإمام الغزالي في نصه السابق بين تناقض الفارابي وابن سينا اللذين وافقا أرسطو في نفي الكثرة فقالوا: إنه لا يعلم إلا ذاته، ومن ثم باينوه بقولهم: إنه يعلم الكليات دون الجزئيات، وبعد ذلك أثبت الغزالي علم الله بكل شيء فقال: "إن العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحداً من كل وجه". فهو يثبت قدم نوع هذه الصفات وحدوثها بعلم واحد قديم؛ لأنها إن كانت حادثة كان القديم محلاً للحوادث؛ فالخوض في كنه وكيفية الصفات أوقع المتكلمين بما فيهم الغزالي في التذبذب والاضطراب. وبما أن أدلة الفلاسفة على قولهم: إن الله لا يعلم الجزئيات ترجع جميعها إلى نفي الانقسام والكثرة والتغير في ذاته، فقد سبق أن اكتفينا بدليلين من أدلتهم، وقد كان رد الغزالي على هذين الدليلين في المسألتين الحادية عشر والثانية عشر من تهافت الفلاسفة، حيث قال: في رده على دليلهم

[الموجود لا في مادة يعقل جميع الموجودات] .

المسألة الحادية عشر: في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي- ومن ثم بدأ المسألة بقوله: "أما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود في حادث وقديم، و لم يكن عندهم قديم إلا الله سبحانه وصفاته، وكان ما عداه حادثاً من جهته بإرادته، حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه، فإن المراد بالضرورة لا بد أن يكون معلوماً للمريد، فبنوا عليه أن الكل معلوم له؛ لأن الكل مراد له وحادث بإرادته، فلا كائن إلا وهو

---

١ . المرجع السابق- ص١١٧- "بتصرف".

حادث بإرادته، ولم يبق إلا ذاته ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده فهو حي بالضرورة، وكل حي يعرف غيره فهو بأن يعرف ذاته أولى ، فصار الكل عندهم معلوماً لله تعالى، وعرفوه بهذا الطريق بعد أن بان لهم أنه مريد لأحداث العالم.

فأما انتم إذا زعمتم أن العالم قديم لم يحدث بإرادته، فمن أين عرفتم أنه يعرف ذاته؟ فلا بد من الدليل عليه"[1].

ومن النص السابق يتضح لنا أن "ما ذكره الغزالي للاستدلال بالإحداث على العلم طريق صحيح يوصل إلى تقرير أنه بكل شيء عليم، لكن الطرق إلى ذلك كثيرة متعددة لم تنحصر في هذا الطريق لاسيما إذا أريد تقرير حدوث العالم بحدوث الأجسام، وامتناع حوادث لا أول لها كما سلكه، فإن هذه الطريق مبتدعة في الإسلام باتفاق علماء الإسلام وهي باطلة عند أئمة الإسلام وجمهور العقلاء"[2].

ولهذا فأئمة المسلمون وجمهورهم الذين يقولون: "إن كل ما سوى الله مخلوق...لا يثبتون ذلك بامتناع حوادث لا أول لها كما سلكه الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم، بل هذا الكلام المذموم عند السلف والأئمة. وأيضاً فالرب إذا عرف أنه عالم بمخلوقاته؛ لأنه خلقهم بإرادته، علم أنه إذا كان عالماً بكل ما سواه فعلمه بنفسه أولى، فإن هذه المقدمة لا تحتاج إلى توسيط كونه حياً، وإن كان ذلك طريقاً صحيحاً"[3].

هذا بالنسبة لما قاله: الإمام الغزالي: في بداية هذه المسألة، أما دليل الفلاسفة فقد قسمه إلى فنين"[4]، وبعد أن ذكر هذين الفنين قال: والجواب من وجهين:
-أحدهما أن الفعل قسمان إرادي كفعل الحيوان والإنسان وطبيعي كفعل

---

١ . تهافت الفلاسفة- ص١٣٥.

٢ . درء ١٣٥/١٠.

٣ . المرجع السابق ١٣٥/١٠.

٤ . انظر : تهافت الفلاسفة- ص١٣٥-١٣٦-١٣٧.

الشمس في الإضاءة والنار في التسخين والماء في التبريد، وإنما يلزم العلم بالفعل في الفعل الإرادي كما في الصناعات البشرية، وأما في الفعل الطبيعي فلا، وعندكم إن الله سبحانه وتعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار، لابطريق الإرادة ة والاختيار، بل لزم الكل ذاته كما يلزم النور الشمس وكما لا قدرة للشمس على كف النور، ولا النار على كف التسخين فلا قدرة للأول على الكف عن أفعاله تعالى عن قولهم علواً كبيراً وهذا النمط وان تجوز بتسميته فعلاً، فلا يقتضي علماً للفاعل أصلاً.

فإن قيل: بين الأمرين فرق، وهو أن صدور الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل، فتمثل النظام الكلي هو سبب فيضان الكل، ولا سبب له سوى العلم بالكل، والعلم بالكل عين ذاته، فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس، قلنا: وفي هذا خالفك إخوانك، فإنهم قالوا: ذاته تعالى ذات يلزم منها وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار لا من حيث إنه عالم به، فما المحيل لهذا المذهب مهما وافقهم على نفي الإرادة؟ وكما لم يشترط علم الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعها النور ضرورة، فليقدر ذلك في الأول ولا مانع منه"[1].

ومن كلام الإمام الغزالي السابق يتضح لنا:

"أن ما ذكره من أنه إنما يلزم العلم بالفعل في الفعل الإرادي كلام صحيح، وهذا يدل على أن الفعل إذا كان إرادياً، لزم كون الفاعل عالماً بفعله فنستدل بكونه مريداً على كونه عالماً، وهو استدلال صحيح، ويقتضي أنه إذا قدر نفي اللازم وهو العلم، انتفت الإرادة وهو صحيح، وكذلك ما ذكره من أن العلم لا يلزم إلا في الفعل الإرادي لا في الفعل الطبيعي الذي ليس بإرادي، فإذا قدر فعل ليس بإرادي لم يلزم كون الفاعل عالماً وهو كلام صحيح، وعلى هذا فإذا قدر أن الفاعل عالم لزم أن يكون الفعل إرادياً؛ لأن الفعل الإرادي مستلزم للعلم وغير الإرادي مستلزم لنفيه، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم، وإذا ثبت

---

١ . المرجع السابق- ص١٣٧،١٣٨.

الملزوم ثبت اللازم، لكن ليس في هذا ما يدل على فساد الطريق التي سلكها ابن سينا في إثبات العلم، فإنه إذا استدل على كونه عالماً بمخلوقاته: بأن الفاعل يجب أن يكون عالماً بفعله وبأن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها كان دليلاً صحيحاً، وإن لم يذكر في الدليل كونه فاعلاً بالإرادة فإن هذا شرط في كونه فاعلاً، كما أن كونه حياً شرط في كونه فاعلاً، وكما أن كونه عالماً شرط في كونه مريداً؛ ولذلك فالطريق التي قررها ابن سينا على كونه عالماً بالمخلوقات طريق صحيحة، وموجب الدليل شيء وفساده شيء آخر، فمطالبته بموجب دليله الصحيح هو الصواب دون القدح في دليله الصحيح؛ ولهذا لا يصح قول الغزالي: كما وافقتهم على الخطأ في نفي الإرادة فوافقهم على الخطأ في نفي العلم، وكان من الواجب أن يقول: إثباتك لفاعل عالم بمفعولاته بدون الإرادة تناقض، فإنك أثبت العلم دون الإرادة، وهما متلازمتان، فيلزم خطؤك إما في إثبات العلم، وإما في نفي الإرادة، ومن المعلوم بالضرورة أن أدلتك على ثبوت العلم صحيحة، فخطؤك في نفي الإرادة؛ لأن ثبوت العلم مستلزم للإرادة[1].

هذا ما لزم من توضيح الوجه الأول من نقض الإمام الغزالي رحمه الله.

أما الوجه الثاني من اعتراضه على دليلهم الأول فقد قال فيه: هو أن سلم لهم أن صدور الشيء من الفاعل يقتضي العلم أيضاً بالصادر، فعندهم فعل الله تعالى واحد، وهو المعلول الأول الذي هو عقل بسيط، فينبغي ألا يكون عالماً إلا به، والمعلول الأول يكون عالماً أيضاً بما صدر منه فقط، فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة واحدة، بل بالوساطة والتولد واللزوم، والذي يصدر ممن يصدر منه لم ينبغي أن يكون معلوماً له و لم يصدر منه إلا شيء واحد، بل هذا لا يلزم في الفعل الإرادي فكيف في الطبيعي؟ فإن حركة الحجر من فوق

---

١ . انظر : درء ١٠/١٤٤-١٤٨.

جبل قد تكـــون بتحريـــك إرادي يوجـــب العلـــم بـــأصل الحركـــة ولا يوجب العلـــم بمـــا يتولـــد منـــها بوســـاطتها، مـــن مصادمـــة وكســـره غيره فهذا أيضاً لا جواب لهـــم عنـــه. فـــإن قيـــل: لـــو قضينـــا بأنـــه لا يعرف إلا نفسه لكـــان غـــيره في الشـــرف فوقـــه لأنـــه يعـــرف نفســـه وغيره، فكيف يكون المعلول أشـــــرف مـــن العلـــة؟

قلنـــا: هـــذه الشـــناعة لازمـــة مـــن مقالـــة الفلاســـفة في نفـــي الإرادة ونفـــي حـــدوث العـــالم، فيجـــب ارتكابهـــا كمـــا ارتكـــب ســـائر الفلاســـفة أو لا بـــد مـــن تـــرك الفلســـفة والاعـــتراف بـــأن العـــالم حادث بـــــالإرادة"[1].

ومن نص الإمـــام الغـــزالي الســـابق اتضـــح لنـــا أن نقـــده لقولـــه: "إن فعل الله واحـــــد وهـــو المعلـــول الأول" ثم رد عليـــهم بقولـــه: "فينبغـــي أن لا يكون عالمـــاً إلا بـــه" غـــير صحيـــح لأن قولهـــم أول مـــا أبـــدع الله العقـــل الأول خطـــأ في بيـــان فعلـــه، لا خطـــأ في إثبـــات وجـــوب كونه عالمـــاً بمفعولاتـــه؛ ولهـــذا فـــإن الـــرد الصحيـــح عليـــهم هـــو أن يقال: إذا ثبـــت أن علمـــه بنفســـه يســـتلزم علمـــه بمفعولاتـــه، وجميـــع الممكنات مفعولة؛ لـــزم أن يعلمـــها كلـــها[2].

وأما قـــول الغـــزالي: "إن هـــذه الشـــناعة لازمـــة في مقالـــة الفلاســـفة في نفي الإرادة ونفي حـــدث العـــالم فيجـــب ارتكابهـــا كمـــا ارتكـــب سائر الفلاســـــفة...الخ.

فيقال: "إذا كان هـــــذا لازمـــاً لمـــن نفـــى الإرادة والحـــدوث، فيجـــب إثبـــات الإرادة والحـــدوث، فـــإن الرجـــوع إلى الحـــق خـــــير مـــــن التمـــادي في البـــاطل، لا يجـــب إذا تـــرك بعـــض الحـــــق أن يـــــترك

---

١ . تهافت الفلاسفة ١٣٨.

٢ . انظر : درء ١٠/١٤٨.

سائره، بل يجب الاعتراف به كله، وإلا فالاعتراف ببعضه خير من جحده كله"[1]

ومع أن اعتراضات الإمام الغزالي على الفلاسفة كانت ضعيفة إلا أنه أبطل دليلهم الأول، بل إنه ألزمهم بما قالوه في نهاية كلامه معهم فقال: بما تنكرون على من يقول من الفلاسفة: إن ذلك ليس بزيادة شرف؟ فإن العلم إنما يحتاج إليه غيره؛ ليستفيد به كمالاً، فإنه في ذاته ناقص، والإنسان شرف بالمعقولات، إما ليطلع على مصالحه في العواقب في الدنيا والآخرة، وإما لتكميل ذاته المظلمة الناقصة، وكذا سائر المخلوقات، وأما ذات الله سبحانه وتعالى فمستغنية عن التكميل، بل لو قدر له علم يكمل به لكانت ذاته من حيث إته ناقصة، وهذا كما قلت في السمع والبصر وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان، فإنك وافقت سائر الفلاسفة على أن الله منزه عنه، وأن المتغيرات الداخلة في الزمان المقسمة إلى ما كان وسيكون لا يعرفها الأول، لأن ذلك يوجب تغيراً في ذاته، ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل هو كمال، وإنما النقصان في الحواس والحاجة إليها، ولولا نقصان الآدمي لما احتاج إلى حواس لتحرسه عما يتعرض للتغير به. وكذلك العلم بالحوادث الجزئية، زعمتم أنه نقصان، فإذا كنا نعرف الحوادث كلها وندرك المحسوسات كلها، والأول لا يعرف شيئاً من الجزئيات، ولا يدرك شيئاً من المحسوسات، ولا يكون ذلك نقصاناً، فالعلم بالكليات العقلية أيضاً يجوز أن يثبت لغيره ولا يثبت له، ولا يكون فيه نقصان أيضاً، وهذا لا مخرج عنه"[2].

---

١ . المرجع السابق ١٠/١٥٠.

٢ . تهافت الفلاسفة- ص١٣٨-١٣٩.

ومقصود الغزالي "أن كون العلم صفة كمال، وكون العالم أكمل من الذي لا يعلم، وكون عدم العلم نقصاً، هو من أبين القضايا البديهية المستقرة في فطر بني آدم[1]. ولهذا وجه الغزالي كلامه السابق على سبيل الإلزام والمعارضة؛ فأظهر تناقضهم في إثبات علماً بمعلوم دون آخر فقال لهم: إن العلم إن كان صفة كمال وشرف، فمعلوم أن علمه بكل شيء أكمل من علمه ببعض الأشياء، وإن لم يكن صفة كمال فلا يثبت شيء منه، ثم استشهد على ذلك بأنكم نفيتم عنه السمع والبصر والعلم بالمتغيرات؛ فراراً منكم من وصفه بالنقص، فما وصفتموه به من علم بالكليات فهو نقص، وإن لم يكن نقصاً لم يكن نفي غيره نقص، ولا ريب أنه لا مخرج للفارابي وابن سينا من هذا الإلزام؛ فإنه إذا لم يكن عندهم عدم العلم بالكليات نقصاً كذلك عدم العلم بالجزئيات، وإن قالا عدم علمه بها كمال أمكن منازعوهم أن يقولوا: نفي علمه بالثابتات كمال[2].

-رد الغزالي على دليل الفلاسفة الثاني:

قال الغزالي: المسألة الثالثة عشر في إبطال قولهم: إن الله تعالى عن قولهم: لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن وما كان وما يكون.

ثم قال: "وقد أتفقوا على ذلك، فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره -وهو الذي اختاره "ابن سينا"- فقد زعم إلى أنه يعلم الأشياء علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف

---

١ . درء ١٠/١٥٨.

٢ . انظر : المرجع السابق- ١٠/١٥٢،١٥٨.

بالماضي والمستقبل والآن، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي"[1].

ثم قال: ولا بد من فهم مذهبهم، ثم الاشتغال بالاعتراض.

وبعد ذلك مثل لمذهبهم بنفس المثال الذي ذكره ابن سينا وهو كسوف الشمس فقال:"ونبين هذا بمثال وهو أن الشمس مثلاً تنكسف بعد إن لم تكن منكسفة، ثم تتجلى، فتحصل لها ثلاثة أحوال –أعني الكسوف- حال هو فيها معدوم منتظر الوجود، أي سيكون، وحال فيها موجود، أي كائن، وحال ثالثة هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل ولنا بإزاء هذه الأحوال الثلاثة ثلاثة علوم مختلفة: فإنا نعلم أولاً أن الكسوف معدوم وسيكون، وثانياً: أنه كان وثالثاً: وليس كائناً الآن وهذه العلوم الثلاثة –في رأي الفلاسفة- متعددة ومختلفة وإذا تعاقبت على المحل فإن هذا يؤدي إلى تغير الذات العالمة، فإذا تغير المعلوم، تغير العلم، وتغير العلم يوجب تغير العالم لا محالة"[2].

وعلى هذا الأساس بين الغزالي رأي ابن سينا في مسألة علم الله بالجزئيات فقال: "ومع هذا زعم أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ولكن علماً هو متصف به في الأزل والأبد، ولا يختلف مثل أن يعلم مثلاً: أن الشمس موجودة، وأن القمر موجود، فإنهما حصلا منه بوساطة الملائكة التي سموها باصطلاحهم: "عقولاً مجردة" ويعلم أنها تتحرك حركات دورية..."[3]. إلى أن يقول: وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه، ولا يعزب عن علمه شيء ولكن علمه

---

١ . تهافت الفلاسفة- ص١٤٢.

٢ . المرجع السابق- ص١٤٢،١٤٣- بتصرف .

٣ . تهافت الفلاسفة- ص١٤٣.

وعوارضه، ولا يعزب عن علمه شيء ولكن علمه بهذا قبل الكسوف، وفي حال الكسوف، وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة لا يختلف، ولا يوجب تغيراً في ذاته"[1].

وهكذا يستمر الغزالي في سرد أقوال الفلاسفة أو بالأحرى آراء ابن سينا ويمكن تلخيص ما سرده عن هذه المسألة فيما يلي:

الفلاسفة يعتقدون أن الكل معلوم لله تعالى علماً واحداً لا يؤثر فيه الزمان، حتى لا يوجب التغير في ذات الله تعالى، وما يعتقده الفلاسفة في الزمان يعتقدونه في المادة والمكان كأشخاص الناس والحيوانات، فالعلم بهما واحد حسب اعتقادهم ويجب أن يكون على نحو كلي، فمثلاً العوارض الخاصة بعلي ومحمد من أفراد الإنسان لا يعلمها الله، وإنما يعلم الإنسان من حيث هو إنسان بعلم كلي، وذلك لأن العوارض الخاصة بشخص معين قد تختلف بينه وبين أي فرد آخر، فشخص محمد مثلاً إنما يتميز عن شخص علي بالحس لا بالعقل"[2].

وبعد ذلك وضح الغزالي أن رأي الفلاسفة السابق أدى بهم إلى نتيجة خطيرة فقال: " وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية، إذ مضمونها أن زيداً مثلاً، لو أطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله عز وجل عالماً بما يتجدد من أحواله، لأنه لا يعرف زيداً بعينه فإنه شخص، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن وإذا لم يعرف الشخص أحواله وأفعاله، بل لا يعرف كفر زيد

---

١ . المرجع السابق- ص١٤٣.

٢ . انظر: المرجع السابق ص١٤٤، وانظر: الجانب الإلهي عند ابن سينا -د سالم مرشان: ص١٦٩- ط١ ١٤١٢هـ- دار قتيبة- بيروت.

ولا إسلامه، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً لا مخصوصاً بالأشخاص.

بل يلزم أن يقال: تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحال أنه تحدى به، وكذلك الحال مع كل نبي معين، وإنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة، وإن صفة أولئك كذا وكذا، فأما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه فإن ذلك يعرف بالحس، والأحوال الصادرة منه لا يعرفها، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان في شخص معين، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً"[1].

ويتابع الإمام الغزالي نقده للفلاسفة فيقول: " بم تنكرون على من يقول: إن الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً في وقت معين، وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون وهو بعينه عند الوجود علم بأنه كائن وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء؟ وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبدلاً في ذات العلم، فلا توجب تغيراً في ذات العالم، فإن ذلك يترل مترلة الإضافة المحضة، فإن الشخص الواحد يكون عن يمينك ثم يرجع إلى قدامك ثم إلى شمالك، فتتعاقب عليه الإضافات والمتغير ذلك الشخص المتنقل دونك"[2].

ويجيب الغزالي على الفلاسفة الذين يجعلون من الضرورة بمكان إثبات العلم بالكون الآن، والانقضاء بعده تغيراً فيقول:

"من أين عرفوا ذلك؟ فلو خلق الله تعالى علماً بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس، وأدام هذا العلم، ولم يخلق لنا علماً آخر، ولا غفلة عن هذا العلم لكنا عند طلوع الشمس عالمين —

---

١ . تهافت الفلاسفة- ص١٤٤.

٢ . تهافت الفلاسفة- ص١٤٦.

بمجرد العلم السـابق- بقدومه الآن، وبعده بأنه قدم من قبل، وكان ذلك العلم الواحد الباقي كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة"[1].

بل إن الإمام الغزالي أوضح لهم أن الكليات تختلف باختلاف ذواتها، فالحيوان المطلق مثلاً غير الجماد المطلق، والإنسان المطلق غير الجمل المطلق، فإذا لم يوجب العلم بالكليات المختلفة تعدداً، فمن باب أولى أن لا يوجبه العلم بتلك الجزئيات، وذلك لأن التباعد بين الأجناس والأنواع أشد من الاختلاف بين أحوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام الزمان إلى الماضي والمستقبل والآن[2].

وهكذا اتضح لنا من نقد الغزالي السابق أنه أبطل قول الفلاسفة في علم الله تعالى، ولكن بردود ضعيفة وذلك لأنه جعل علم الله تعالى واحد لجميع المعلومات، فالله تعالى حسب اعتقاده يعلم المستقبلات بعلم قديم لازم لذاته، ولا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم[3]، والمذهب الحق في ذلك هو أن الله تعالى يعلم الشيء كائناً بعد وجوده مع علمه السابق به قبل وجوده وأن علمه الثاني والأول ليس واحد، وهذا ما دل عليه القرآن والسنة والعقل[4].

---

١ . تهافت الفلاسفة- ص١٤٦.

٢ . انظر : المرجع السابق- ص١٤٦-١٤٧.

٣ . انظر : رسالة في تحقيق علم الله- جامع الرسائل- لابن تيمية- ١/١٧٧- تحقيق: د/محمد رشاد- ط٢ ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٤م- المدني- القاهرة .

٤ . الرد على المنطقين لابن تيمية ١/١٩٢ -تحقيق رفيق العجم- ط١ ١٩٩٣-دار الفكر اللبناني- بيروت.

الفصل الرابع

بين ابن رشد والغزالي.

وفيه مبحثان

المبحث الأول:

- موقف ابن رشد من مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات

المبحث الثاني:

- دفاع ابن رشد ورده على الغزالي

الفصل الرابع

بين ابن رشد والغزالي.

المبحث الأول:

موقف ابن رشد من مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات.

أثبت ابن رشد لله تعالى الصفات السبع التي أثبتها الأشاعرة فقال: "وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز فيها بوصف الصانع الموجد للعالم فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان وهي: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام"[1].

ثم ابتدأ في كلامه عن صفة العلم **فقال**: "أما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى: "ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير"[2] ووجه الدلالة أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، أعني كون صنع بعضها من أجل بعض، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية فوجب أن يكون عالماً به"[3].

وهذه الصفة عند ابن رشد كما هي عند المتكلمين قديمة يقول "وهذه الصفة هي صفة قديمة، إذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن

١ . مناهج الأدلة- لابن رشد ص٧٧- مكتبة الملك عبد العزيز- الرياض- بدون.

٢ . سورة الملك/١٤.

٣ . مناهج الأدلة- ص٧٧.

يتصف بها وقتا ما"[1] ولكنه انتقد المتكلمين في قولهم: "إنه يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قديم، حيث قال: "لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا فيقال ما يقول المتكلمون إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم، فإنه يلزم على هذا أن يكون العلم المحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علماً واحداً، وهذا أمر غير معقول، إذ العلم واجباً أن يكون تابعاً للموجود، ولما كان الموجود تارة يوجد فعلاً، وتارة يوجد قوة، وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفاً، إذا كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل وهذا شيء لم يصرح به الشرع"[2] إلا أنه عاد فقال من جنس ما حكاه عن المتكلمين فقال: "والذي يقال للخواص: إن العلم القديم لا يشبه علم الإنسان المحدث، فالذي يدركه الإنسان من تغاير العلم المحدث بالماضي والمستقبل والحاضر هو شيء يخص العلم المحدث، وأما العلم القديم فيجب فيه اتحاد هذه العلوم، لأن انتفاء العلم عنه بما يحدثه من هذه الموجودات الثلاثة محال، فقد وقع اليقين بعلمه سبحانه بها وانتفى التكييف، إذ التكييف يوجب تشبيه العلم القديم بالمحدث"[3].

فقوله: وأما العلم القديم فيجب فيه اتحاد هذه العلوم أي الماضي والمستقبل والحاضر هو من جنس ما حكاه عن المتكلمين فالعلم بالموجود حال وجوده وحال عدمه -حسب اعتقاده- واحداً، وهذا مناقض لما تقدم من قوله: "يجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفاً".

---

١ . المرجع السابق- ص٧٧.

٢ . المرجع السابق- ص٧٧_٧٨.

٣ . المرجع السابق- ص٨٧.

إذن: فغاية كلامه: إن عدم التغاير ثابت في العلم القديم دون المحدث، ولا ريب أن المتكلمين يقولون هذا، ولكن يقولون: لو فرض بقاء العلم الحادث لكان حكمه حكم القديم ويقولون: إن هذا من باب حدوث النسب والإضافات التي لا توجب حدوث المنسوب المضاف كالتيامن والتياسر، وابن رشد يقول: إنما تتجدد النسب والإضافات، لكنه لا يثبت إلا العلم الذي هو سبب وجودها، ولهذا فالمتكلمون خير منه لأنهم يقولون بعلمها بعد وجودها: إما بعلم زائد عند بعضهم، وإما بذلك الأول عند البعض الآخر[1].

وفي موضع آخر بين ابن رشد ما ينحل به الشك في هذه المسالة من وجهة نظره فيقول: :"والذي ينحل به الشك هو أن يعرف أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود، فلو كان إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث في العلم المحدث للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود لا علة له، فإذا واجب أن لا يحدث هناك تغير كما يحدث في العلم المحدث، وإنما أتى الغلط هذا من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد... وكما لا يحدث في الفاعل تغيراً عند وجود مفعول له، أعني تغيراً لم يكن قبل ذلك، كذلك لا يحدث في العلم القديم تغيراً عند حدوث مفعوله عنه"[2].

١ . انظر : درء ٣٨٢/٩،٣٨٣.

٢ . فصل المقال- لابن رشد- ص١٢٩.

ففي النص السابق أراد ابن رشد أن يدافع عن الفلاسفة الذين قالوا: إن الله لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي حيث قال في نهاية النص "فإذاً العلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث، لا أنه غير متعلق أصلاً" كما حكى عن الفلاسفة أنهم لموضع هذا الشك قالوا: إنه لا يعلم الجزئيات، وليس الأمر كما توهم عليهم، بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها، ويعلمها بالعلم القديم الذي ليس من شرطه الحدوث بحدوثها، إذا كان علة لها لا معلولاً عنها، كالحال في العلم المحدث"[1].

بل إنه وصف ما قاله المشاءون بعلم الله بالكليات دون الجزئيات بأنه غاية التتريه فقال: "وهذا هو غاية التتريه الذي يجب أن يعترف به: فانه قد اضطر البرهان إلى أنه عالم بالأشياء، لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم، لا من جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كذا، بل من جهة أنه عالم كما قال تعالى: "ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير"[2] وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث، فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف، وهو العلم القديم سبحانه، وكيف يمكن أن يتصور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات، وهم يرون أنه سبب الإنذار في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهامات"؟![3].

---

١ . المرجع السابق- ص١٢٩.

٢ . سورة الملك/١٤.

٣ . فصل المقال- ص١٣٠.

ومن نصوص ابن رشد السابقة اتضح لنا تعصبه لهؤلاء الفلاسفة بالباطل وعدم معرفته بحقيقة مذهبهم، فقول المتكلمين: "إن الله يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم" أقرب إلى الصواب من قول ابن رشد، ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " كلام ابن رشد يدل على فرط تعصبه لهؤلاء الفلاسفة بالباطل وعدم معرفته بحقيقة مذهبهم، فإنه دائماً يتعصب لأرسطو صاحب التعاليم المنطقية والإلهية، وأرسطو ينكر علم الرب بشيء من الحوادث مطلقاً، فهؤلاء الفلاسفة إما أن ينكروا علم الله مطلقاً كقول أرسطو، أو يقولوا: إنما يعلم في الأمور المتغيرة كلياتها كما يقول ابن سينا، وحقيقة هذا القول إنكار علمه"[١].

بل إن شيخ الإسلام ابن تيمية بين أن تفريق ابن رشد بين أن تفريق ابن رشد بين العلم القديم والعلم المحدث بقوله: إن العلم القديم سبب للموجود، والعلم الحديث سبب عنه هو قول تقوله طائفة من الفلاسفة، وقد عارضهم طائفة من المتكلمين، فزعموا أن ليس في العلم ما هو سبب لوجود الموجود، بل العلم يطابق المعلوم على ما هو عليه، فلا يكسبه صفة، ولا يكتسب عنه صفة، وأولئك -أي الفلاسفة- يقولون: علمه فعل، وهؤلاء -أي المتكلمون- يمنعون ذلك[٢].

وبعد ذلك وضح رحمه الله القول الصحيح في ذلك فقال:

" والتحقيق أن كلاً من العلمين: علم الخالق وعلم المخلوق، ينقسم إلى ما يكون له تأثير في وجود معلومه، وإلى ما لا يكون كذلك، فما لا يكون كذلك علم الله بنفسه سبحانه،

١ . درء ـ٩/٣٩٧.

٢ . انظر المرجع السابق- ٩/٣٩٠.

فإن هذا العلم ليس سببا لهذا الموجود، فلا يجوز إطلاق القول بأن ذلك سبب للوجود مطلقا.

وكذلك علمنا بمخلوقات الله التي لا أثر لنا فيها كالسماوات

وأما الثاني: فعلم الله بمخلوقاته، فان خلق المخلوقات مشروط بالعلم بها كما قال تعالى: "ألا يعلم من خلق" فالعلم بها شرط في وجودها، لكن ليس هو وحده العلة في وجودها، بل لا بد من القدرة والمشيئة، ومن هنا ضل هؤلاء الفلاسفة فجعلوا مجرد العلم بنظام المخلوقات موجبا لوجودها، ولم يجعلوا للقدرة والمشيئة أثر، مع أن تأثير القدرة والمشيئة في ذلك أظهر من تأثير العلم، مع أنهم متناقضون في ذلك؛ فإنهم قد يثبتون العناية والمشيئة تارة وينفونها تارة.

وعلم العبد بما يريد فعله من أفعاله، هو أيضا شرط في وجود المعلوم، فهذا العلم في هذا المحدث شرط في حصوله، والمعلوم تابع للعلم المحدث هنا فليس وجود كل معلوم لنا هو علة وسببا لعلمنا مطلقا، بل يفرق في ذلك بين العلم النظري والعلم العملي، فبطل هذا الفرق"[1].

المبحث الثاني:

دفاع ابن رشد عن الفلاسفة ورده على اعتراض الغزالي في هذه المسألة.

١) **دفاعه عن قول الفلاسفة**: إن الأول موجود لا في مادة...إلى قولهم: لأنهم عقول مجردة لا في مادة".

وبعد أن ذكر رد الغزالي عليهم، قال في رده عليه مدافعا عن الفلاسفة "أول ما في هذا الكلام من الاختلال حكاية المذهب

---

١ . المرجع السابق- ٩/ ٣٩٠-٣٩١.

والحجة عليه أن ما أورد فيه من المقدمات التي أوردها على أنها كالأوائل هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة، وذلك أنه لما تبين عندهم أن كل موجود محسوس مؤلف من مادة وصورة، وأن الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود موجوداً وهي المدلول عليها بالاسم والحد وعنها يصدر الفعل الخاص بموجود موجود"[1].

وذلك أن الفلاسفة "لما تصفحوا صور الموجودات تبين لهم أنه يجب أن يرتقي الأمر في هذه الجواهر إلى جوهر بالفعل عري عن المادة، فلزم أن يكون هذا الجوهر فاعلاً غير منفعل أصلاً، وألا يلحقه كلال ولا تعب ولا فساد إذ كان هذا إنما لحق الجوهر الذي بالفعل من قبل أنه كمال الجوهر الذي بالقوة لا من قبل أنه فعل محض، وذلك أنه لما كان الجوهر الذي بالقوة إنما يخرج إلى الفعل من قبل جوهر بالفعل لزم أن ينتهي الأمر في الموجودات الفاعلة المنفعلة إلى جوهر هو فعل محض، وأن ينقطع التسلسل بهذا الجوهر...فلما أثبتوا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة على ما هو معلوم في كتبهم نظروا في طبيعة الصور المحركة الهيولانية فوجدوا بعضها أقرب إلى الفعل وأبعد مما بالقوة لكونها منبرية عن الانفعال أكثر من غيرها الذي هو علامة المادة الخاصة بها، وألفوا النفس من هذه الصور أشد تبرياً عن المادة وبخاصة العقل حتى شكوا فيه هل هو من الصور المادية؟ أو ليس من الصور المادية ولما التفتوا للصور المدركة من صور النفس ووجدوها متبرية عن الهيولى علموا أن علة الإدراك هو التبري من الهيولى، ولما وجدوا العقل غير منفعل علموا أن العلة في كون الصورة جماداً أو مدركة ليس شيئاً أكثر من أنها

---

١ . تهافت التهافت- ص٢٤٣.

إذا كانت كمال ما بالقوة كانت جماداً أو غير مدركة، وإذا كانت كمالاً محضاً لا تشوبها القوة كانت عقلاً، وهذا كله قد ثبت بترتيب برهاني وأقيسه طبيعية ليس يمكن أن تتبين في هذا الموضع بالترتيب البرهاني، إلا لو اجتمع ما شأنه أن يكتب في كتب كثيرة ,,، فمن هذا النحو من الطرق وقفوا على أن ما ليس منفعلاً أصلاً فهو عقل وليس بجسم، لأن كل منفعل جسم عندهم في مادة"[1].

وهكذا اتضح لنا من النص السابق أن ابن رشد يؤيد ما قاله الفلاسفة: "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" وأن الموجودات صدرت عن الأول بالترتيب وأنها تتبرى من المادة كلما قربت من الأول، ومن ثم بين أنه من هذه الطرق استنتج الفلاسفة أن ما ليس منفعلاً أصلاً فهو عقل وليس بجسم، لأن كل منفعل جسم عندهم في مادة.

ومن ثم قال: "فوجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الأشياء إنما يجب أن يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه الأشياء، لا في هذه الأشياء أنفسها التي اعترض عليهم هذا الرجل، فبهذا وقفوا على أن ههنا موجوداً هو عقل محض، ولما رأوا أيضاً النظام هاهنا في الطبيعة وفي أفعالها يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي علموا أن هاهنا عقلاً هو الذي أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل، فقطعوا من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في أفعالها، وعلموا من هذا كله أن عقله ذاته هو عقله الموجودات كلها وأن مثل هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما

---

١ . تهافت التهافت- ص١٤٤-١٤٥.

يعقل من غيره، كالحال في العقل الإنساني وإنه لا يصح فيه التقسيم المتقدم وهو أن يقال: كل عقل: فإما أن يعقل ذاته أو غيره، أو يعقلهما جميعاً، ثم يقال: إنه إن عقل غيره فمعلوم أنه عقل ذاته وإما أن عقل ذاته فليس يجب أن يعقل غيره"[1].

بل إنه قال في موضع آخر: "...الأمر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه أنه يعلمها ولا يعلمها، وهذا هو الذي تقتضيه أصول الفلاسفة القدماء.

أما من فصل منهم فقال: إنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير محيط بمذهبهم، ولا لازم لأصولهم، فإن العلوم الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات، والموجودات هي المؤثرة فيها، وعلم الباري سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه"[2].

وابن رشد في دفاعه عن الفلاسفة في النصوص السابقة وافقهم على نفي القدرة والمشيئة حيث قال: وعلم الباري سبحانه هو المؤثر في الموجودات، والموجودات هي المنفعلة عنه فجعل العلم وحده هو المؤثر في الموجودات دون القدرة والمشيئة.

ثم ذكر ما نقله أبو حامد عنهم بقوله: الفن الثاني: قولهم إنا وإن لم نقل أن الأول مريد الإحداث...إلى قوله وإذا وجب كون الفاعل عالماً بالاتفاق بفعله فالكل عندنا من فعله [3].

وبعد أن ذكر اعتراض الإمام الغزالي على قولهم السابق:

قال: "استفتح هذا الفصل بأن حكى عن الفلاسفة شيئاً شنيعاً، وهو أن الباري سبحانه ليس له إرادة لا في الحادثات ولا في

---

١ . المرجع السابق- ص٢٤٥

٢ . المرجع السابق- ص٢٥٠.

٣ . انظر المرجع السابق- ص٢٤٦.

الكل، لكون فعله صادراً عن ذاته ضرورة كصدور الضوء عن الشمس، ثم حكى عنهم أنهم قالوا: من كونه فاعلاً يلزم أن يكون عالماً، والفلاسفة ليس ينفون الإرادة عن الباري سبحانه، ولا يثبتون له الإرادة البشرية، لأن البشرية إنما هي لوجود نقص في المريد، وانفعال عن المراد، فإذا وجد المراد له ثم النقص، وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة، وإنما يثبتون له من معنى الإرادة أن الأفعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم، وكل ما صدر عن علم وحكمة، فهو صادر بإرادة الفاعل لا ضرورياً طبيعياً، إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه، كما حكى هو عن الفلاسفة، لأنه إذا قلنا: أنه يعلم الضدين لزم أن يصدر عنه الضدان معاً وذلك محال، فصدور أحد الضدين عنه يدل على صفة زائدة على العلم وهي الإرادة، هكذا ينبغي أن يفهم ثبوت الإرادة في الأول عند الفلاسفة، فهو عندهم عالم مريد عن علمه ضرورة"[1]. ومن ثم قال: "وأما قوله: إن الفعل قسمان: إما طبيعي، وإما إرادي فباطل، بل فعله عند الفلاسفة لا طبيعي بوجه من الوجوه، ولا إرادي بإطلاق، بل إرادي منزه عن النقص الموجود في إرادة الإنسان؛ ولذلك اسم الإرادة مقول عليهما باشتراك الاسم، كما أن أسم العلم على العلمين القديم والحادث، فإن الإرادة في الحيوان والإنسان انفعال لا حق لهما عن المراد، فهي معلولة عنه، هذا هو المفهوم من إرادة الإنسان، والباري سبحانه منزه عن أن يكون فيه صفة معلولة، فلا يفهم من معنى الإرادة إلا صدور الفعل مقترناً بالعلم، فان العلم كما قلنا بالضدين، ففي

---

١ . المرجع السابق- ص٢٤٦.

العلم الأول بوجه ما علم بالضدين، ففعله أحد الضدين دليل على أن هاهنا صفة أخرى وهي التي تسمى إرادة"[1].

ومن نصوص ابن رشد السابقة يتضح لنا تعصبه للفلاسفة، "فحكايته عنهم أنهم يقولون: إنه مريد، كحكايته عنهم إنهم يقولون: إنه عالم بالمخلوقات، ولا ريب أن كلاهما قول طائفة منهم، وأما نقل ذلك عن جملتهم أو المشائين جملة فغلط ظاهر، ولكن الذي انتصر لثبوت هذا وهذا انتصاراً ظاهراً أبو البركات ونحوه، وابن رشد هو في إثبات ذلك دونه، وابن سينا دونهما"[2].

٢) رد ابن رشد على اعتراض الغزالي على دليل الفلاسفة الثاني.

وقد كان رده بكتابة ما ذكره عنهم الغزالي حيث قال: مسألة في إبطال قولهم: إن الله تعالى عن قولهم: لا يعرف الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن وما كان وما يكون، ومن ثم بدأ بقوله: " وقد اتفقوا على ذلك...إلى قوله: بأنه يعلم الجزئيات بنوع كلي"[3].

وبعد أن ذكر رد الغزالي عليهم قال: "الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان، وقياس أحد العلمين على الثاني، وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص بالحواس، وإدراك الموجودات العامة بالعقل والعلة في الإدراك هو المدرك نفسه، فلا شك في تغير الإدراك بتغير المدركات، وفي تعدده بتعددها"[4].

ثم قال: "وقوله: إن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد في العلم صحيح، ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات لا بكلي

---

١ . المرجع السابق- ص٢٤٧.

٢ . درء ١٠/١٤٣.

٣ . انظر تهافت التهافت- ص٢٥٦ وما بعدها .

٤ . المرجع السابق- ص٢٥٩.

ولا بجزئي، وذلك أن العلم الذي هذه الأمور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول، والعقل الأول هو فعل محض وعلة، فلا يقاس علمه على العلم الإنساني، فمن جهة ما لا يعقل غيره من حيث هو غير هو علم غير منفعل، ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل"[1].

ومن النصوص السابقة اتضح أن ابن رشد عند بحثه في مسألة علم الله بالجزئيات قال: إن صعوبة البحث في هذه المسألة إنما كان سببها الرئيسي تشبيه علم الخالق بعلم المخلوق وقياس الغائب على الشاهد؛ ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "جميع ما تذكره أنت وأصحابك والمتكلمون في هذا لا بد فيه من مقدمة كلية تتناول الغائب والشاهد، ولولا ما يوجد في الشاهد من ذلك لما تصور من الغائب شيء أصلاً فضلاً عن معرفة حكمه، فإن أبطلت هذا بطل جميع كلامكم"[2].

ابن رشد يرى أن البحث في مسألة العلم الإلهي خاص بالعلماء الراسخين.

يقول ابن رشد في أحد ردوده على الغزالي: إن هذه المسألة خاصة بالعلماء الراسخين؛ ولذا فمن الواجب أن يحتفظ بهذه المسألة لهم وحدهم، وألا يصرح للجمهور بالرأي الحقيقي؛ لأن الكلام في هذه الأشياء مع الجمهور بمنزلة من يسقي السموم أبدان كثير من الحيوانات، التي تلك الأشياء سموم لها، فإن السموم إنما هي أمور مضافة: فإنه قد يكون سماً في حق حيوان، شيء هو غذاء في حق حيوان آخر، وهكذا الأمر في الآراء مع الإنسان[3].

ومن ثم وضح كلامه السابق بقوله: "أعني قد يكون رأي هو سم في حق نوع من الناس، وغذاء في حق نوع آخر، فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس، ومن منع النظر

١ . المرجع السابق- ص٢٦٠.

٢ . درء ٩/٣٩٣.

٣ . انظر: تهافت التهافت ص٢٠٣.

مستأهلة بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً وليس الأمر كذلك، بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان، وغذاء لنوع آخر، فمن سقى السم من هو في حقه سم فقد استحق القود، وإن كان في حق غيره غذاء، ومن منع السم ممن في حقه غذاء حتى مات وجب عليه القود أيضاً، فعلى هذا ينبغي أن يفهم الأمر في هذا"[1].

ومن النص السابق اتضح لنا أن الفلاسفة بما فيهم ابن رشد قسموا الناس إلى قسمين: خواص وعوام، كما أنهم قسموا خطاب الشرع إلى قسمين: قسم موجه لجمهور الناس وهو الظاهر ويجب إبقاؤه على ما هو عليه، وهو لا يدل على الحقيقة ولا يجوز لهؤلاء الجمهور البحث عن باطنه، لأنهم ليسوا من أهل التأويل، والقسم الآخر موجه إلى الخواص، وهو الباطن، ولا يجوز أن يصرحوا به لغيرهم؛ ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية في شأن ابن رشد إنه:"يميل إلى باطنية الفلاسفة الذين يوجبون إقرار الجمهور على الظاهر، ليس هو من باطنية الشيعة، كالإسماعيلية ونحوهم الذين يظهرون الإلحاد"[2].

١ . المرجع السابق– ص٢٠٣.

٢ . درء ٦/٢٣٧.

الفصل الخامس

بين ابن تيمية والفلاسفة في مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات

وفيه مبحثان

المبحث الأول:

- رأي ابن تيمية في هذه المسألة.

المبحث الثاني:

- رد ابن تيمية على الفلاسفة في هذه المسألة.

الفصل الخامس

بين ابن تيمية والفلاسفة في مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات

المبحث الأول:

رأي ابن تيمية في هذه المسألة.

بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن هؤلاء الفلاسفة القائلين إن الله لا يعلم الجزئيات إلا على نحو كلي شر من المنكرين للعلم القديم من القدرية وغيرهم، ولهذا لم يقل أحد من طوائف الملة بقولهم؛ لأن حقيقة قولهم: إن الرب ليس بخالق ولا عالم[1]؛ ولهذا كان ذلك مما كفرهم به الغزالي وغيره، فضلاً عن أئمة المسلمين، كمالك والشافعي وأحمد؛ فإنهم كفروا غلاة القدرية الذين أنكروا علمه بالأفعال الجزئية قبل وجودها فكيف من أنكر علمه بالجزئيات كلها قبل وبعد وجودها، مخالفاً بذلك ما اتفق عليه المسلمون من أن الله مستغن عما سواه في علمه بالأشياء، بل هو المعلم بكل من علم سواه من علمه[2].

وقد قال تعالى: "ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء"[3] وقال: "علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم"[4] وقال: " أعطى كل شيء خلقه ثم هدى"[5] وقال: "وعلمناه من لدنا علما"[6] وقال: " ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب"[7].

إذن: فمن المعلوم بالضرورة أن كون الرب بكل شيء عليما، هو من أظهر في الأدلة الشرعية والعقلية من كونه لا تقوم به

---

١ . انظر : درء ٤٠٢/٩،٤١٥،٤١٦.

٢ . انظر : المرجع السابق: ١٥/١٠.

٣ . سورة البقرة/٢٥٥.

٤ . سورة العلق/٤-٥.

٥ . سورة طه/٥٠.

٦ . سورة الكهف/٦٥.

٧ . سورة البقرة /٢٨٢.

الأمور المتجددة، فلو قدر أن لها أدلة تعارض تلك، وكان ثبوت العلم مستلزماً لثبوت الأمور المتجددة للزم القول بثبوت العلم، فإن ثبوت العلم حق، ولازم الحق حق، فكيف إذا كان ما يمنع الأمور المتجددة إنما هو من أضعف الأدلة[1]؛ ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "كل من قال في مسألة العلم قولاً يخالف النصوص النبوية من أهل الكلام والفلسفة، فلا بد أن يكون قوله مناقضاً لأصوله الصحيحة، مخالفاً لصريح المعقول، ولهذا كثر اضطراب هؤلاء في مسألة العلم"[2].

المبحث الثاني:

رد ابن تيمية على مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات.

ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية مضمون حجة الفلاسفة على ما نفوه من علم الله بالجزئيات فقال: "وقد كان مضمون حجتهم أن علم الرب بأحوال عباده يستلزم تنوع علمه لتنوع المعلوم، وأن ذلك تغير يمتنع على الله، ولم يقيموا على امتناع مثل هذا المعنى حجة صحيحة لا شرعية ولا عقلية"[3].

ومن ثم رد على قولهم رداً قوياً أبطل فيه حجتهم فقال: "ليس في كلام الله ورسوله ولا الصحابة والتابعين لهم بإحسان ما ينفي هذا المعنى الذي سموه تركيباً وتغيراً، بل النصوص المتواترة التي جاء بها الأنبياء عن الله كلها تدل على إثبات ما نفوه من هذه المعاني، ولو لم يكن إلا إثبات علمه بكل شيء

---

١ . انظر : درء ١٠/٢٠.

٢ . المرجع السابق ١٠/١١٠.

٣ . المرجع السابق ١٠/١٨٥.

مفصلاً"[1]. " وهـذا القـرآن فيـه مـن أخبـار الله بـالأمور المفصلـة عن الشخص المعين وكلامـه المعـين، وفعلـه وثوابـه وعقابـه المعـين، مثل قصة آدم ونـوح وهـود وصـالح وموسـى وغـيرهم، مـا يبـين أنهم من أعظـم النـاس تكذيبـاً لرسـل الله تعـالى، وكذلـك إخبـاره عن أحوال محمد صلـى الله عليـه وسـلم ومـا جـرى ببـدر وأحـد والأحزاب والخنـدق والحديبيـة، وغـير ذلـك مـن الأمـور الجزئيـة أقوالاً وأفعـالاً، وإخبـاره أنـه يعلـم السـر وأخفـى ، وأنـه عليـم بذات الصدور، وأنـه يعلـم مـا تنقـص الأرض مـن الموتـى وعنـده كتاب حفيـظ، وأنـه يعلـم مـا في السـموات والأرض وأن ذلـك في كتـاب، وأنـه: "مـا تسـقط مـن ورقـة إلا يعلمـها، ولا حبـة في ظلمـات الأرض ولا رطـب ولا يـابس إلا في كتـاب مبـين"[2].

وأنه يعلم: "ما تغيظ الأرحام ومـا تـزداد وكـل شـيء عنـده بمقـدار عالم الغيب والشـهادة"[3] وأنـه: "عنـده علـم السـاعة وينزل الغيـث ويعلـم مـا في الأرحـام"[4] وأنـه: "قضـى أجـلاً وأجـل مسـمى عنده"[5] وأنه "يعلـم مـا يسـرون ومـا يعلنـون"[6] إلى أمثـال ذلـك مما يطول ذكـره في كتـاب الله تعـالى"[7].

بل إن القرآن الكريم قـد أخـبر أنـه يعلـم الشـيء بعـد كونـه مـع علمه بأنه سـيكون في بضـع عشـرة موضعـاً مـن القـرآن، الكـريم، مع إخباره في مواضع أكثر مـن ذلـك أنـه يعلـم مـا يكـون قبـل أن

---

١ . المرجع السابق ١٠/١٨٥.

٢ . سورة الأنعام/٥٩.

٣ . سورة الرعد/٨-٩.

٤ . سورة لقمان/٣٤.

٥ . سورة الأنعام/٢.

٦ . سورة النحل/٢٣.

٧ . درء ١٠/١٨٦.

يكون، وقد أخبر في القرآن من المستقبلات التي لم تكن بعد بما شاء، بل أخبر بذلك نبيه وغير نبيه[1].

فإذا ثبت بالدلائل اليقينية أنه يعلم كل ما فعله وأنه بكل شيء عليم وهو مقتضى حجتهم؛ فإن من أعظم الضلال والجهل أن ينفي النافي علم رب العالمين بمخلوقاته لكون ذلك يستلزم ما يسمونه تغيراً وحلول حوادث"[2].

بل إن من منع ذلك -أي التغير وحلول الحوادث- من الجهمية ومن اتبعهم إنما منعوه لاعتقادهم أن ذلك ينافي القدم، وابن سينا وإخوانه يجوزون قيام الحوادث بالقديم، فلا حجة لهم في منعه إلا حجتهم في نفي الصفات، وإثبات العلم بالمعلومات المفصلة الثابتة بأعيانها، مستلزم لثبوت الصفات[3].

- **رد شيخ الإسلام ابن تيمية على قول الفلاسفة:**

"**إن واجب الوجود** إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض" وفي هذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "إن عنيت أنه لا يعزب عنه من حيث هو كلي، فهل في هذا ما يقتضي أنه يعلم شيئا من الجزئيات؟ فان العلم بالكلي من حيث هو كلي لا يوجب علماً بشيء من المعينات الموجودة؛ فمن علم أن كل إنسان حيوان لم يوجب أن يعلم إنسان بعينه، ولا شيئاً من تعيناته، ولا عدد الأناسي، بل ولا يعلم حيواناً بعينه.

١ . انظر : الرد على المنطقيين ـ ابن تيمية ـ ٢/١٩٢ ـ ١٩٣ .

٢ . انظر : درء ١٠/١٨٦.

٣ . انظر : المرجع السابق ١٠/١٧٨-١٧٩.

وإن عينت أنه لا يعزب عنه شيء من المعينات، فهذا مع قولك: إنما يعقلها على وجه كلي باطل"[1].

ثم وضح رحمه الله سبب بطلان قوله فقال: "فالمعينات عنده لا تكون الا محسوسة لا معقولة...فكيف يقول: إنه لا يعزب عنه شيء شخصي مع قوله: انه لا يعلم شيئاً عن المشخصات المتغيرة؟"[2].

ومن ثم وصف كلام ابن سينا في العلم بالتناقض وذلك لأنه يثبت أنه يعلم الموجودات التامة بأعيانها؛ كالأفلاك والكواكب مع ما يثبتونه من العقول والنفوس، ومعلوم أن الأفلاك والكواكب عندهم أجسام مقارنة للمادة، فيجب ألا تكون على هذا القول معقولة، بل محسوسة أو متخيلة، وهكذا سمى العلم بالأجسام المعينة تارة عقلاً وتارة حساً أو تخيلاً، وأثبت أنه يعلمها تارة ونفى ذلك أخرى[3].

بعد ذلك بين رحمه الله تعالى ما لزمهم من قولهم: فقال: "وهؤلاء -أي الفلاسفة- وإن كانوا قد قالوا في فعله أقوالاً باطلة لظنهم أنه لا يصدر عنه ابتداءً إلا واحد بشرط، فقد لزمهم أن يجعلوا كل شيء مفعول له بوسط أو بغير وسط، فكان الواجب أن يقولوا: إنه عالم بكل شيء جرى، كما هو فاعل لكل شيء جرى، إذ الكليات لا توجد في الأعيان إلا جزئية معينة"[4].

---

١ . المرجع السابق ١٠/٣٠.

٢ . المرجع السابق ١٠/٣١.

٣ . انظر : المرجع السابق ١٠/٣١-٣٢.

٤ . المرجع السابق ١٠/٣٠.

- **رده على زعمهم أنه تعالى عن قولهم: يعلم الكسوف على الوجه الكلي مع علمه بجميع صفاته وعوارضه.**

قال رحمه الله: "إن كان لا يعلم الا كسوفا كليا لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فهو لم يعلم شيئا من الكسوفات الموجودة وإن علم الكسوف الموجود، فكل منها جزئي، فلا يتصور أن يعلم الكسوف إلا مع علمه بالكسوفات الجزئية"[1] "وذلك أن أسباب الكسوفات حركات أجسام معينة في أوقات محدودة، والعلم بمجموع ذلك يوجب العلم بكل كسوف جزئي، والعلم به قبل وقوعه ومع وقوعه وبعد وقوعه، فلا يتصور مع العلم بأسباب الحوادث، أن يعلم علم كلي، الا وتعلم الجزئيات الواقعة، وإلا فلا يكون العلم بجميع الأسباب حاصلا؛ ولهذا لما كنا لا نعلم عامة الأسباب لم نعلم ما يكون، وإذا علمنا أسباب شيء علمنا وقوعه قبل وقوعه ومعه وبعده، كمن علم أنه سيبعث محمد صلى الله عليه وسلم، وأنه يبعث إذا كانت أمور، فإذا علم أنها لم تكن، علم أنه لم يبعث، وإن علم أنها كانت علم أنه بعث، وكثير مما يتكلم فيه الناس من مقدمة المعرفة يكونون قد علموا جزء السبب، ولم يعلموا تمام السبب، ولا علموا مانعه، فيصيبون أحيانا، ويكون خطؤهم أكثر من صوابهم، لأن ما فاتهم من العلم بتمام السبب والموانع أكثر مما علموا"[2].

ولم يكتف برده السابق وإبطاله ما ادعوه بل أنه قال: "وهذا الذي قاله باطل من وجوه:

---

١ . المرجع السابق ١٠/١٨٨.

٢ . المرجع السابق ١٠/١٧٦.

الوجه الأول: دعواه أنه مع علمه بالعلة التامة لوجود كل موجود لا يعلم شيئا من المعلولات الحادثة، وإنما يعلم أمراً كلياً لم يحدث، ولا علة لوجوده فإن الكليات لا يوجد شيء منها إلا معيناً، فالعلة الموجبة له لا توجب إلا معيناً جزئياً فمن لم يعلمه معيناً جزئياً، لم يعلم معلول العلة التامة"[1].

الوجه الثاني: "إن هذه الجهات الحادثة من لوازم العلل التي يعلمها علماً تاماً، فكيف يتصور مع علمه بالعلة التامة علماً تاماً أن لا يعلم لوازمها؟! فكل حادث بعينه هو من لوازمها، فأحد الأمرين لازم:

إما أن العلم بالعلة التامة لا يستلزم العلم بالمعلول، وإلا فلا يكون عالماً علماً تاماً بالعلة التامة.

وكلا المقدمتين يسلمون صحتها، فكيف يجوز أن يسلم هاتين المقدمتين اللتين يقوم عليهما البرهان اليقيني من ينازع في نتيجتهما اللازمة عنها بالضرورة؟! وهل هذا إلا جهل بموجب البرهان القياسي في ذلك الذي دائماً يقررونه مادة وصورة؟!"[2].

الوجه الثالث: من جهة دعواه أنه إذا علم الكسوف على الوجه الكلي علم جميع صفاته وعوارضه، وعلى هذا فيعلم وجود الإنسان علماً كلياً، مع علمه بجميع صفاته وعوارضه وهذا باطل؛ لأنه ما من إنسان إلا وله صفات وعوارض لا يشركه فيها غيره، فالعلم بما يتشابه فيه الناس علم ببعض صفاتهم الكلية، ليس ذلك علماً بجميع صفات كل واحد منهم، ولا صفة كل واحد وعوارضه تماثل الآخر من كل وجه، حتى يكون العلم بالقدر المشترك علماً كلياً يتناولهما، بل لكل واحد خصائص لا يشاركه فيها غيره، والإنسان الموجود إنما هو الإنسان الموجود بخصائصه، والعلم بالقدر المشترك لا يتناول

---

١ . المرجع السابق ١٠/١٨٧-١٨٨.

٢ . المرجع السابق ١٠/١٨٨-١٨٩.

شيئا من تلك الخصائص، بل ذلك القدر المشترك إنما يكون في العلـــم، لا في الوجود، فمن لم يعلم إلا الكلي وهو القدر المشترك، لم يعلـــم شـيئا مـــن الموجودات البتة؟![1].

فتعالى الله عن قولهم علوا كبـــيرا، الـــذي أحصـــى كـــل شـــيء عـــددا، فـــهو يعلـــم أوزان الجبـــال، ودورات الزمـــان، وأمـــواج البحـــر، وقطـــرات المطـــر، وأنفـــاس بـــني آدم، "ومـــا تســـقط مـــن ورقـــة إلا يعلمـــها ولا حبـــة في ظلمـــات الأرض ولا رطـــب ولا يـــابس الا في كتاب مبـــين"[2]. ولهـــذا فدعواهـــم أنـــه لا يعلـــم الجزئيـــات إلا علـــى نحو كلي دعوى كاذبـــة، وهـــو مـــن أقبـــح الكفـــر وأعظمـــه منافـــاة لصريح المعقول وما فطـــر الله عليـــه عبـــاده [3].

---

١ . انظر : درء ١٠/١٨٨،١٨٩.

٢ . سورة الأنعام/٥٩ – وانظر : المرجع السابق – ١٠/١٧٣.

٣ . انظر : المرجع السابق ١٠/١٩١-١٩٢.

المسألة الثالثة

- قول الفلاسفة: بحشر الأرواح دون الأجساد، وفيها فصول:

الفصل الأول:

- الجذور التاريخية لهذه المسألة.

المسألة الثالثة

حشر الأرواح دون الأجساد

الفصـــــل الأول:

الجذور التاريخية لهــــذه المســألة.

تمتد جذور هذه المســـألة إلى مـــا قبـــل الميـــلاد بمئـــات الســـنين حيـــث تكلم في طبيعـــة ومصـــير النفـــس أصحـــاب الفكـــر الفلســـفي القـــديم الذي ظهر في اليونان وخاصـــة كـــل مـــن أفلاطـــون وأرســـطو، ولهـــذا سوف نبدأ بما قاله أفلاطـــون أولا ومـــن ثم تلميـــذه أرســـطو .

أولا: أفلاطون والنفـــس الإنســـانية.

-طبيعة النفس عند أفلاطون.

إن طبيعة النفس عند أفلاطون مزدوجة وتنطوي على صراع مصدره اختـلاف مكوناتها، فالنفس الإنسانية حصيلة ثلاث قوى وهي:

١) العقل الذي يميل إلى الخير.

٢) الشهوة التي تسعى دائما إلى إرضاء الحاجات المادية.

٣) القوة الوســيطة الــتي تنحــاز إلى أحــد الطرفــين وهــي الحمــاس والغضـــب[1].

ولهذا فالإنسان عنـــد أفلاطـــون كـــائن ذو طبيعـــة ثنائيـــة، فـــهو بمالـــه من نفس ينتمـــي للعـــالم العقلـــي الإلهـــي الخـــالد، وبمالـــه مـــن جســـد ينتمي إلى العـــالم الفـــان، وحقيقتـــه وجوهـــره هـــو النفـــس الإنســـانية الـــذي طبيعتـــها مـــن طبيعـــة الآلهـــة الخـــالدة وفي ذلـــك يقـــول: "إن الروح على أشـــد مـــا يكـــون الشـــبه بـــالإلهي، وبالخـــالد، وبـــالمعقول وبذي الصورة الواحدة وبغـــير التحلـــل، وإن الجســـد علـــى أشـــد مـــا

١ . انظر : جمهورية أفلاطون ص٤٤٣ ترجمة فؤاد زكريا ١٩٦٨م دار الكتاب العربي بيروت .

يكون الشبه بالإنساني، وبالفاني وبغير العقول، وبذى الصور المتعددة وبالمتحلل، وبالمتحول"[1].

ويقول في موضع آخر: "إن الروح بعد الموت تتجمع في نفسها وترتفع عن الجسد، وتتخلص من أدران الناس وسخفهم لتعيش مع الآلهة إلى الأبد"[2].

ومن جهة أخرى أكد أفلاطون خلود النفس وقدمها بأدلة عقلية تثبت هذا الخلود –في محاورة فيدون- كان لهذا الأثر الأكبر في توجيه الفلاسفة من بعده أهمها يتلخص فيما يلي:

إن النفس ما دامت تدرك المثل العقلية الخالدة فطبيعتها مماثلة لطبيعة ما تدركه، فهي إذن بسيطة التركيب مثلها، لا تتعرض للفساد أو الانحلال الذي يصيب الأجسام، وما دامت النفس تشابه المثل وتشارك في مثل الحياة فلا بد إنها خالدة، لأن ما يشارك في الحياة لا يقبل الضد وهو الموت"[3].

-مصير النفس عند أفلاطون

النفس عند أفلاطون إذا تطهرت من علاقتها بالجسد مالت إلى ما يشابه طبيعتها من الموجودات الخالدة اللامرئية، أما التي لم تتطهر، وانقادت للجسد فتعلقت بالماديات وكرهت الحكمة فإنها تظل بعد الموت مادية كثيفة متعلقة بالأبدان، فتولد من جديد في جسم آخر يوافق طبيعتها السيئة، فالنفس الشهوانية الدنيئة توجد في حمار أو حيوان مثله، أما الطاغية المؤذية

---

١ . محاورات أفلاطون ـ فيدون ـ ص١٥١- نقلها للعربية زكي نجيب محمود – ١٩٦٦ مطبعة لجنة التأليف والتراث القاهرة .

٢ . المرجع السابق – مقدمة فيدون – ص١٠٦.

٣ . انظر: المرجع السابق- المحاورة ص١٤٨ وما بعدها- مقدمة فيدون ص١٠٦.

فيناسبها جسم ذئب أو صقر، أما غير المؤذية التي أهملت الحكمة، فقد توجد في حيوان اجتماعي كالنحل أو النمل[1].

ثانيا: أرسطو والنفس الإنسانية.

أنواع النفس عند أرسطو.

رتب أرسطو أنواع النفس في نظام تدريجي بحيث يشمل النوع الأنواع الأبسط منه، فكان ترتيبه كالتالي:

١) النفس الغاذية: وهي أبسط الأنواع لأنها موجودة في كل الأحياء.

٢) النفس الحساسة: موجودة في كل الحيوانات، وتتدرج وسائل هذه النفس بحيث تبدأ بحاسة اللمس، لأنه أبسط الإحساسات، ويشترك في كل الاحساسات الأخرى الأكثر تعقيداً ثم يليه الذوق فالشم فالسمع فالبصر ولا تقتصر وظائف النفس الحساسة على الإدراك الحسي فحسب، بل تشمل أيضاً الشعور باللذة والألم الذي تتبعه الرغبة والتروع، وكذلك يتفرع عن الإحساس قوتا الخيال والذاكرة الموجودتان عند بعض الأنواع العليا من الحيوان[2].

٣) النفس الإنسانية: وهي أعلى أنواع النفوس لأنها تتميز عن باقي الحيوان بالقوة العاقلة.

---

١ . انظر : المرجع السابق – ص١٥٤– ١٥٥– وانظر : مقدمة فيدون ١٠٦.

٢ . انظر: أرسطو طاليس في النفس مع الآراء الطبيعية المنسوب إلى فلوطرخس والحاس والمحسوس لابن رشد، والنبات المنسوب إلى أرسطو طاليس– د/عبد الرحمن بدوي– ص٣٢،٣٤،٣٥،٦٧–٦٨– دار القلم– بيروت.

- **معنى القوة العاقلـــة عنـــد أرســطو**

يخص أرسطو النفس الإنســـانية بهـــذه القـــوة، ووظيفتـــها تختلـــف عـــن باقي قوى النفـــس الأخـــرى، لأنهـــا غـــير مرتبطـــة بالجســـم، وينـــص أرسطو على أن العقل مفـــارق للبـــدن، والدليـــل علـــى هـــذه المفارقـــة يتلخـــص في أننـــا لـــو قارنـــا بـــين عمـــل أي حاســـة وعمـــل العقـــل فســـوف نجـــد أن الحاســـة تضعـــف مـــن كـــثرة الاســـتعمال وترهـــق بحيث إنها لا يمكـــن أن تقـــوم بوظيفتـــها، فبعـــد أي إحســـاس شـــديد لا تقوى الحاســـة علـــى إدراك مـــا هـــو أبســـط منـــه، فنحـــن لا نميـز اللون أو الرائحة البســيطة بعـــد تأثرنـــا بـــالأقوى منـــهما، أمـــا العقـــل فعلى العكس مـــن ذلـــك تـــزداد قدرتـــه علـــى تعقـــل البســـيط بعـــد إدراك المركـــب[1].

- **وظيفة العقـــل في رأي أرســطو**

تختلف وظيفة العقل عنده عـــن الإحســـاس، فـــالحواس تتـــأثر بـــالصور الحســـية، والعقـــل يتـــأثر بـــالصور العقليـــة المجـــردة، فمثـــلاً نـــدرك الفطوســـة في أنـــف معـــين بواســـطة الإحســـاس، أمـــا العقـــل فيـــدرك معناهـــا المجـــرد، أي أن العقـــل يـــدرك الماهيـــات المعقولـــة[2]، ولهذا يفرق أرسطو بـــين قوتـــين:

الأولى: فعالة تخـــرج المعـــاني الكليـــة مـــن الجزئيـــات، وتظـــهرها كمـــا يظـــهر ضـــوء الشـــمس الألـــوان، ويحولهـــا إلى الوجـــود بـــالفعل في العين الإنســـانية.

الثانية: قوة قابلـــة لتلقـــي جميـــع المعقـــولات، وهـــي ملكـــة اســـتعداد لتقبل الصـــور المعقولـــة، وبهـــا تعقـــل المعقـــولات بـــالقوة ولكنـــها لا

---

١ . انظر المرجع السابق ص٧١-٧٣ ، وانظر : الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها د/أميرة مطر ص٣١٤- ط١٩٩٨ دار قباء القاهرة .

٢ . انظر : أرسطو طاليس في النفس – ص٧٣-٧٤.

تعقل هذه المعقولات بالفعل إلا بفضل القوة الأولى، وبناء على هذه التفرقة يقول أرسطو: بوجود نوعين من العقل في النفس الإنسانية، عقل منفعل أو هيولاني، وعقل فعال لا يمكن للعقل المنفعل أن يعقل بالفعل إلا بفضل شيء آخر هو دائماً بالفعل[1].

يقول أرسطو: إننا نميز من جهة الفعل الذي يشبه الهيولا لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى للعقل الذي يشبه العلة الفاعلة، لأنه يحدثها جميعاً: كأنه حال شبيه بالضوء، لأن الضوء أيضاً يوجه ما يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل، وهذا العقل هو المفارق، اللا منفعل غير الممتزج من حيث إنه بالجوهر فعل، لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفعل والمبدأ أسمى من الهيولا، والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد، أما العلم، فهو متقدم بالزمان في الفرد وليس متقدماً بالزمان على الإطلاق، ولا نستطيع أن نقول إن هذا العقل يعقل تارة، ولا يعقل تارة أخرى، وعندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عما كان بالجوهر وعندئذ يكون خالداً وأزلياً وبدون العقل الفعال لا تعقل"[2].

وأرسطو في النص السابق ينص صراحة على أن كلا العقلين المنفعل والفعال موجودان في النفس الإنسانية، إلا أنه يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل المنفعل لأنه مفارق وخالد وأزلي، وأنه يأتي الإنسان من الخارج[3].

---

١ . أرسطو طاليس في النفس ص ٧٧.

٢ . كتاب النفس- لأرسطو- ص٥٠- ترجمة أحمد فؤاد الأهواني- ط١ ١٩٤٩- البابي الحلبي، وانظر: المرجع السابق ٧٤-٧٥.

٣ . انظر : الفلسفة اليونانية – د/أميرة مطر – ص٣١٤.

ومن جهة أخرى ، النفس في رأي أرسطو من المستحيل أن تتحرك، لأن كل متحرك بذاته ينقسم ضرورة إلى عنصر يحرك وعنصر متحرك، فالإنسان مثلاً كائن متحرك، والمحرك فيه هو النفس، والمتحرك هو الجسم، والنفس المحركة لا يمكن أن تتحرك، لأنها لو تحركت لوجب التمييز بها بين عنصر محرك صوري وعنصر متحرك مادي، ولكن النفس صورة خالصة، لا يخالطها أي أثر للمادة[1]، فأرسطو يشبه النفس بالله تعالى الذي وصفه بأنه يحرك ولا يتحرك كذلك النفس تحرك الجسم ولا تتحرك، لأنها مصدر حركته.

– حدوث واتصال النفس بالبدن عند أرسطو.

يقرر أرسطو أن النفس حدثت مع حدوث البدن لا قبله ولا بعده، وأنها تبقى بعد البدن متكثرة وفي ذلك يقول: "ولعمري إنها تبقى بعد البدن متكثرة، فإن الأنفس قد وجد كل منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت وباختلاف أزمنة حدوثها، وباختلاف هيئات وملكات حصلت عند الاتصال بالبدن، فهي حادثة مع حدوث البدن تصيره نوعاً كسائر الفصول الذاتية، وباقية بعد مفارقة البدن بعوارض معينة له لم توجد تلك العوارض قبل اتصالها بالبدن"[2].

فالنفس عند أرسطو حدثت مع حدوث البدن وبهذا فارق أستاذه أفلاطون الذي قال: إنها حدثت قبل الأبدان ووافقه على القول: بخلودها بعد موت الأجساد.

---

١ . انظر : أرسطو طاليس في النفس ص١٩-٢٠.

٢ . الملل والنحل للشهرستاني ١٣٣/٢.

-المعاد حسب رأي أرسطو للأنفس فقط.

يقول أرسطو: "إن النفوس الإنسانية إذا استكملت قوتي العلم والعمل تشبهت بالإله سبحانه وتعالى، ووصلت إلى كمالها، وإنما هذا التشبه بقدر الطاقة يكون إما بحسب الاستعداد، وإما بحسب الاجتهاد، فإذا فارق البدن اتصل بالروحانيين، وانخرط في سلك الملائكة المقربين، ويتم له الالتذاذ والابتهاج، وليس كل لذة فهي جسمانية، فان تلك اللذات لذات نفسانية عقلية، وهذه اللذة الجسمانية تنتهي إلى حد، ويعرض للملتذ سآمه وكلال وضعف وقصور إن تعدى عن الحد المحدود، بخلاف اللذات العقلية، فإنها حيثما ازدادت ازداد الشوق والحرص والعشق إليها.

وكذلك القول في الآلام النفسانية، فإنها تقع بالضد مما ذكرنا لهذا الرباط المحسوس من العالم ولا إبطالاً لنظامه"[1].

إن أفلاطون وأرسطو بنيا أفكارهما على خيالات ذهنية، لأنهما اعتمدا على عقولهما فقط وتركا دعوة الرسل جانباً، فكان التناقض والاختلاف حليف كل من سار على دربهما بل كل من حاول التوفيق بين رأيهما انتهى أمره إلى الإخفاق، ولذلك عندما حاول أفلوطين الجمع بين رأي أفلاطون وأرسطو أتى بنظرية الفيض وجعل النفس أساس هذه النظرية التي تبناها الفارابي وابن سينا، فكان قولهما في هذه المسألة خاصة وفي غيرها من المسائل هو ما قاله أرسطو ممزوجاً بما قاله أفلاطون تارة وبما قاله أفلوطين تارة أخرى.

---

١ . الملل والنحل ٢/١٣٤-١٣٥.

الفصل الثاني

الفارابي وابن سينا ومسألة حشر الأرواح دون الأجساد وفيه مبحثان

المبحث الأول:

- رأي الفارابي وابن سينا في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.

المبحث الثاني:

- أدلة الفارابي وابن سينا في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.

الفصل الثاني

الفارابي وابن سينا ومسألة حشر الأرواح دون الأجساد

المبحـــث الأول:

رأي الفـــارابي وابـــن ســـينا في مســـألة حشـــــر الأرواح دون الأجســـاد.

مذهب الفارابي وابن ســـينا في النفـــس يشـــبه إلى حـــد كبـــير مذاهـــب فلاسفة اليونـــان وبخاصـــة أفلاطـــون وأرســـطو، فقـــد أخـــذا عنـــهما القول بخلود النفـــس وأخـــذا عـــن أرســـطو ترتيـــب النفـــوس بحســـب مراتب الوجود، وترتيب القـــوى بحســـب مراتـــب الحيـــاة[1].

يقـــول ابـــن ســـينا: إن جميـــع العنـــاصر الأربعـــة بطبقاتهـــا طـــــوع الأجـــرام الفلكيـــة والكائنـــات الفاســـدات، تتولـــد مـــن تأثـــير تلـــك وطاعة هـــذه وإذا امـــتزجت العنـــاصر امتزاجـــاً اعتـــدالاً نشـــأ عنـــها بســـبب القـــوى الفلكيـــة نبـــات، وإذا زاد اعتـــدال المـــزاج اســـتعد لقبـــول النفـــس الحيوانيـــة بعـــد أن يســـتوفي درجـــة النفـــس النباتيـــة، حتى إذا أمعـــن في الاعتـــدال قبـــل النفـــس الحيوانيـــة، علـــى أن قـــوى النفس ليست ناشئة عـــن امـــتزاج العنـــاصر، بـــل هـــي مســـتفادة مـــن خـــارج[2].

---

١ . انظـــر: السياســـات المدنيـــة- الفـــارابي ص٢، ٣، ٢٢-٢٣- النجـــاة- لابـــن ســـينا ٢/١٣٢، ١٣٦-١٣٧.

٢ . انظـــر: النجـــاة ص١٩٠، ١٩٥، ١٩٦ وانظـــــر: تـــاريخ الفلســـفة في الإســـلام- دي بـــور- نقلـــها إلى العربيـــة د/محمـــد أبـــــو ريـــدة ص٢١٥-٢١٦- الحاشـــية.

وبحسب نظرية أرسطو في القوة ينقسم العقل عندهما إلى عقل هيولاني، وعقل بالفعل أو الملكة ثم عقل مستفاد[1].

أما العقل الفعال عندهما: فهو العقل العاشر في سلسلة العقول الصادرة عن الأول، فهو عقل كوني، وهمزة وصل بين الإنسان وعالم العقول العليا، ولهذا فهو يفيض الصور على العقل الإنساني، فهو الذي يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه، فيحصل في الإنسان العقل بالملكة، ويستمر تدخل العقل الفعال في عملية التعقل إلى أن تصير المعقولات حاضرة في العقل المستفاد، فهو أساس أي إدراك عقلي، وعن معرفة الغيب، والنفوس الناطقة لا تتمايز بموضوع معرفتها، ولا بمقدار ما حصلته من معارف وإنما يكون بمقدار سرعة استعدادها للاتصال بالعقل الفعال الذي تتلقى عنه المعرفة[2].

- **حدوث النفس عند الفارابي وابن سينا وخلودها.**

النفس الإنسانية عندهما تفيض من العقل الفعال، فهي ذات طبيعة معقولة غير مادية، تحدث عند حدوث البدن المستعد لقبولها، وتبقى بعد فنائه.

يقول الفارابي: "إن النفس الناطقة...جوهر واحد هو الإنسان عند التحقيق، وله فروع وقوى منبثه منها في الأعضاء، وإنها حادثة عن واجب الصور عند حدوث الشيء المستعد لقبوله

---

١ . انظر : رسالة في اثبات المفارقات ص٨ – رسالة في الحدود ضمن تسع رسائل في الحكمة – ص٦٨-٦٩.

٢ . انظر: السياسات المدنية– للفارابي ص٤١،٤٩،٥٠، وانظر: إثبات النبوات– ضمن تسع رسائل في الحكمة، كذلك رسالة في الحدود ص٦٩، وانظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام– دي بور ص٢١٨.

المستحق لوجوده فيه، وهو البدن أو ما في قوته أن يكون بدناً..."[1].

ويقول في موضع آخر: "إن النفس لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن، وإنها لا يجوز أن تكرر في أبدان مختلفة وانه لا يجوز أن يكون لبدن واحد نفسان، وإنها باقية بعد موت البدن، ليس فيها قوة قبول الفساد، وإن لها بعد المفارقة أحوالاً، إما أحوال سعادة أو أحوال شقاوة"[2].

ويقول في موضع آخر: المفارقات على مراتب مختلفة الحقائق.

الأول: الوجود الذي لا سبب له وهو واحد.

الثاني: العقول الفعالة وهي كثيرة بالنوع.

الثالث: القوى السماوية وهي كثيرة بالنوع.

الرابع: النفوس الإنسانية وهي كثيرة بالأشخاص.

ثم قال: والصفات العامة لها أربع وذكر الصفة الثانية "إنها لا تموت ولا تفسد، وإلا وجب فيها أن تكون قوة الموت والفساد، ولو جاز هذا لوجب أن تجتمع فيها قوة الوجود والفناء وفعلهما، فتكون موجودة ومعدومة معاً، فتبين أن البسائط إذا صارت بالفعل لم يبق فيها القوة والإمكان بل إنما يصح ذلك في المركبات التي لها إمكان، فيبطل أحدهما عند كونه بالفعل ويبقى الآخر في المادة"[3].

وبناء على النصوص السابقة: فالفارابي أثبت خلود النفس بشكل عام في نصوص صريحة ليس فيها أي لبس أو غموض سواء كانت فاضلة أو جاهلة -حسب تعبيره- فالفاضلة في

---

١ . الدعاوي القلبية ص ١٠ ، وانظر : النجاة لابن سينا ٣٤/٢.

٢ . الدعاوي القلبية ص ١٠ ، وانظر : النجاة ٣٩/٢-٤٠.

٣ . رسالة في إثبات المفارقات ص ٢-٣.

سعادة وهي جنات النعيم، والجاهلة في شقاء وهو الجحيم وهذا هو رأي الفارابي في أغلب كتبه مثل الدعاوي القلبية والتعليقات واثبات المفارقات...الخ.

أما كتاباه: "آراء أهل المدينة الفاضلة" "والسياسات المدنية" فهو يثبت خلود النفس الفاضلة بشكل قاطع، ويتردد في خلود النفس الجاهلة فتارة يقول بفنائها وانحلالها إلى العدم، وتارة يقول بخلودها في الشقاء، فمن النصوص التي قال فيها بخلود الأنفس الفاضلة قوله: "وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها، وأشياء أخرى من علم وعمل يخص كل رتبة، وكل واحد منهم، إنما يصير كل واحد في حد السعادة بهذين، أعني بالمشترك الذي له ولغيره معا، وبالذي يخص أهل المرتبة التي هو منها، فإذا فعل ذلك كل واحد منهم، أكسبته أفعاله تلك هيئات نفسانية جيدة فاضلة...وتلك حال الأشياء التي ينال بها السعادة فإنها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الإنسان عليها صيرت النفس التي شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حد الكمال، إلى أن تستغني عن المادة فتحصل منبرئة منها، فلا تتلف بتلف المادة، وإلا إذا بقيت احتاجت إلى مادة"[1].

ويؤكد ذلك في السياسات المدنية فيقول: "كذلك الأفعال المسددة نحو السعادة، فإنها تقوي جزء النفس المعد بالفطرة للسعادة، وتصيره بالفعل وعلى الكمال، فتبلغ من قوتها بالاستكمال الحاصل لها إلى أن تستغني عن المادة فتحصل منبرئة

١ . المدينة الفاضلة ص١١٢.

منها، فلا تتلف بتلف المادة إذا صارت غير محتاجة في قوامها ووجودها إلى مادة، فتحصل حينئذ لها السعادة"[1].

أما النصوص التي قال فيها بفناء أنفس أهل المدن الجاهلة وذلك لأنها "تبقى غير مستكملة ومحتاجة في قوامها إلى المادة ضرورة، إذا لم يرتسم فيها رسم حقيقة بشيء من المعقولات الأول أصلاً، فإذا بطلت المادة التي كان قوامها بها بطلت القوى التي كان شأنها أن يكون بها قوام ما بطل..."[2].

ويقول في السياسات المدنية حينما يتكلم عن مصير أهل المدن الشقية: "هؤلاء تبقى أنفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة حتى إذا بطلت المادة بطلت هي أيضاً"[3].

غير أنه ما يلبث أن يدلي برأي مخالف في نفس كتاب المدينة الفاضلة فيقول في معرض حديثه عن أهل المدينة الفاسقة: "وكذلك الجزء الناطق ما دام متشاغلاً بما توروده الحواس عليه لم يشعر بأذى ما يقترن به من الهيئات الرديئة، حتى إذا انفرد انفراداً تاماً دون الحواس شعر بالأذى وظهر له أذى هذه الهيئات، فيبقى الدهر كله في أذى، فإن لحق من هو في مرتبته من أهل تلك المدينة، ازداد أذى كل واحد منهم بصاحبه، لأن المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادات أذاهم في غابر الزمان بلا نهاية، فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة"[4].

---

١ . السياسات المدنية ص٨١.

٢ . المدينة الفاضلة ص١١٨.

٣ . السياسات المدنية ص ٨٣.

٤ . المدينة الفاضلة ص١١٩-١٢٠.

وهذا النص يوضح أن الفارابي يقول: إن نفوس أهل المدنية الفاسقة، تظل خالدة في الشقاء أو مقيمة الدهر كله في أذى عظيم- حسب رأيه[1].

أما ابن سينا فقد قال: إن حدوث النفس بحدوث الجسد لا يلزم عنه بطلان النفس ببطلان الجسد، والدليل على ذلك أن علاقة النفس بالجسد، إما أن تكون علاقة المكافئ للجسد في الوجود، وإما أن تكون علاقة المتأخر عنه، وإما أن تكون علاقة المتقدم.

أما إذا كان علاقة النفس علاقة المكافئ في الوجود، أي إذا كان الجسد والنفس قد وجدا معاً، فإما أن تكون هذه العلاقة ذاتية، وإما أن تكون عرضية، فإذا كانت علاقتهما ذاتية، صار كل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه، وانقلبا إلى جوهر واحد، فليست إذن علاقة النفس بالجسد علاقة ذاتية، وإذا كانت علاقتهما علاقة عرضية، أمكن زوال أحدهما من غير أن يزول الآخر، ومعنى هذا أن النفس لا تفنى بفناء الجسد، وأما إذا كانت علاقة النفس بالجسد علاقة المتأخر، أي أن الجسد متقدم الوجود على النفس فإن الجسد عند ذلك يكون علة وجود النفس، ونحن نعلم أن العلل أربع: العلة الفاعلة، والعلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الغائية، أما كون الجسد علة فاعلة تعطي النفس وجودها فهذا محال، لأن الجسم بما هو جسم لا يفعل بقواه الجسمانية التي هي أعراضه المادية، ولما كان من المحال أن تكون الأعراض علة للماهية كان من المحال أن يكون الجسم علة فاعلة للنفس، ومن المحال أيضاً أن يكون

---

١ . انظر : الإنسان في الفلسفة الإسلامية د/إبراهيم عاتي ص١١٢-١١٣ ط١ ١٩٩٣م الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة .

الجسد علة مادية للنفس، لأن النفس كما علمنا جوهر غير منطبع في الجسم كانطباع صورة التمثال في النحاس، والأجسام المادية لا يمكن أن تصنع شيئاً مادياً، أما انتفاء كونه علة صورية أو غائية، فإن الأولى أن يكون بالعكس، فالجسد لا يمكن إذن أن يكون علة من هذه العلل الأربع، والنفس إنما تفيض عن واهب الصور، فإذا كانت حادثة لم يلزم عن حدوثها أن تفنى بفناء الجسد، لأنه لا يدعو حدوث الشيء مع الشيء إلى بطلانه معه، وقد تحدث أمور عن أمور وتبطل هذه الأمور، وتبقى تلك إذا كانت ذواهّا غير قائمة فيها فليس يلزم إذن عن تأخر النفس في الوجود على الجسد أن يكون الجسد علة لها في وجودها، ولا أن تبطل ببطلانه.

أما إذا كانت علاقة النفس بالجسد علاقة المتقدم، أي لنفرض أن النفس وجدت قبل وجود الجسد فقد قال ابن سينا: إما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً فيستحيل أن يتعلق وجودها به، لأنها متقدمة عليه في الزمان، وإما التقدم في الذات لا في الزمان، وهذا لا يدعو إلى فناء النفس ببطلان الجسد، لأن فرض عدم المتأخر لا يوجد عدم المتقدم.

إذن: فالنتيجة عنده أن علاقة النفس بالجسد علاقة عرضية لا ذاتية، ولهذا لا تفنى النفس بفناء الجسد[1].

وبناء على ما سبق، فان رأي الفارابي وابن سينا في مسألة المعاد خاصة وفي غيرها من المسائل عامة، هو التميز بين المحسوس والمعقول، وإن الرغبة في إصابة السعادة الروحية أعظم من الرغبة في إصابة السعادة البدنية وأن السعادة الحقة في أن تسلك النفس سبيلها إلى الجواهر الروحية المطلقة، وتصبح

١ . انظر : النجاة لابن سينا ٣٥/٢ وما بعدها .

جزءاً من العالم العلوي قد ارتسمت فيها الصورة المجردة، والنظام المعقول للكل[1] أما النفوس التي تقتصر على بلوغ الكمال الأنسي، وهي النفوس الساذجة التي لم تتهيأ لهذا التجرد، أو تقاعست عن طلبه، والنفوس البله التي تكتسب الشوق في حال المفارقة عناداً أو جحوداً مع هذه الهيئات البدنية الفاسدة "أي الرذائل" فتقاسي العذاب المرير من جراء انفصالها عن البدن، وعجزها عن مباشرة اللذات البدنية نتيجة لذلك[2]، ولهذا فالفارابي وابن سينا زعما أن غاية النبي من مسألة أمر المعاد هي دفع الناس إلى فعل الخير وهذا التوجيه أو الدفع إلى فعل الخير لا يمكن إلا إذا شرح لهم النبي صلى الله عليه وسلم أن المعاد لا يخص الروح وحدها، بل حتى البدن، لأن الإنسان واقع في خطأ الاعتقاد بأن بدنه هو ذاته على الحقيقة، فلا يستطيع أن يتصور أنيته من دونه[3].

يقول ابن سينا: "إلا أن استيلاء بدنه على نفسه وتخييل بدنه إليه أنه هويته، أنسى الإنسان نفسه، فظن غيره أنه هو، وظن خيراته وشروره أنها خيرات وشرور ذاته، وظن أنه إذا خلا عن تلك الخيرات والشرور، فقد خلا عن الخير والشر بالإطلاق،

١ . انظر: فصوص- للفارابي ص٩، وانظر: الشفاء لابن سينا ٤٢٥/٢ وانظر الجانب الإلهي عند ابن سينا- د/سالم مرشان ص ٣٢٠ ط١ ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م دار قتيبة- بيروت.

٢ . انظر : الشفاء ٤٢٩/٢ ، وانظر : مختصر تاريخ الفلسفة العربية- ماجد فخري ص٧١-٧٢- ط١-١٩٨١- بيروت .

٣ . انظر : رسالة أضحوية في أمر المعاد – لابن سينا – ص٥٨ – تحقيق : سليمان دنيا – ١٩٤٩م – القاهرة

فظن أن لا سعادة له إذا لم يكن له اللذة الجسمانية، ولا شقاوة له إذا لم يكن له الألم الجسماني"[1].

بل إن ابن سينا يدعي أن الشريعة تلجأ دائما إلى ضرب الأمثلة المحسوسة في مثل هذه المسائل، وهي ضرورية للجمهور، ولكي يقرر ما زعمه قال: إن واضعي الشرائع عندما أرادوا أن يرغبوا الناس في الثواب، ويخوفهم من العقاب، اضطروا إلى القول: إن السعادة الأخروية باللذات الحسية، مثل حور العين والفاكهة والجنات والنعيم والأرائك، والشقاوة الأخروية بالألم الحسي مثل السعير والزمهرير، والسلاسل والأغلال والنار، ولهذا فالحكماء الإلهيون كانت رغبتهم في إصابة معاد النفس والسعادة المقترنة بها[2].

يقول ابن سينا: "والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها، ولا يستعظمونها في جنبة هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول"[3].

إذن: فابن سينا زعم أن خطاب الشريعة على لسان الأنبياء، إنما يراد منه خطاب الجمهور بما يفهمونه، لتقريب ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل.

أما الخاصة وهم الحكماء: فقد فسروا المعاد على أنه سعادة للنفس أو شقاء لها، وهو يريد من زعمه هذا كله الوصول إلى إثبات المعاد للنفس فقط دون الجسد.

---

١ . المرجع السابق ص٩٧.

٢ . انظر : المرجع السابق – ص٥٩-٦٠ ، وانظر : الشفاء ٢/٤٢٥.

٣ . الشفاء ٢/٤٢٣.

ولهذا خالف الكتاب والسنة وما عليه كافة المسلمين من أن المعاد للنفس والجسد وأن الأنفس تموت بموت الأجساد وموتها هو مفارقة الجسد، وهذا ما سنوضحه فيما بعد.

المبحث الثاني:

أدلة الفارابي وابن سينا في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.

إن الأساس الذي استند عليه الفلاسفة في قولهم: إن الحشر للأرواح دون الأجساد، هو نفس الأساس الذي استندوا عليه في قولهم: بقدم العالم وهو تصورهم أن التجدد أو الحدوث يقتضي تغيراً في الإرادة الإلهية، فإذا كان الفعل الإلهي يسير على مجرى واحد ، فإن البدن بعد الموت لا يعقل عوده وبعثه وذلك لأنه "إذا تأملت وتدبرت ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المتربة، وقد حرث فيها وزرع، وتكون منها الأغذية وتغذى بالأغذية جثث أخرى، فأنى يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتي إنسانين في وقتين لها جميعاً في وقت واحد بلا قسمة، فإن قال قائل: إنه يبعث للنفس بدن من أي تراب وأي هواء وماء ونار اتفق بعينه القول بالتناسخ الصراح"[1].

فابن سينا في النص السابق يثبت أن المعاد للروح فقط دون الجسد، ولهذا فالشريعة -عنده- ضربت الأمثلة المحسوسة في هذا المجال للجمهور، وكان قصدها الجزاء العملي من أفعال الإنسان، وذلك لكي يفعل الإنسان الخير مع نفسه ومع شريكه في نوعه وشريكه في جنسه، فإنه إن لم يمثل لهم الثواب

---

١ . رسالة أضحوية في أمر المعاد ص٥٥.

والعقاب الحقيقي البعيد عن الأفهام بما يظهر لم يرغبوا ولم يرهبوا، ومما لم يبعث أبدانهم لم يترسخوا للأمرين، فوجب في حكم السياسة الشرعية تقرير أمر المعاد والحساب والثواب والعقاب على هذه الوجوه[1].

وبناءً على ما سبق فإن أدلة الفارابي وابن سينا في النفس الناطقة تنقسم إلى ثلاثة أقسام وهي:

١) أدلتهم على زعمهم أن النفس جوهر روحاني مفارق.

٢) أدلتهم على زعمهم أن النفوس سرمدية لا يتصور فناؤها.

٣) أدلتهم على أن الحشر للأرواح دون الأجساد.

وسوف نكتفي على الأول والثاني بدليل واحد ثم نأتي بأدلة القسم الثالث لأنه لب الموضوع.

- دليلهم على أن النفس جوهر روحاني مفارق:

إنها تدرك المعقولات، والمعقولات معان مجردة عما سواها لا يجوز أن تحصل وترسم في شيء منقسم، ولا في شيء ذي وضع، فلو حصل معقولاً في الجسم لكان يحصل له مقدار وشكل ووضع، فكان يخرج من أن يكون معقولا، وان النفس الإنسانية إنما تخرج قوتها العقلية إلى الفعل، والى أن يكون عقلاً كاملاً بالفعل بشيء آخر يخرجها من القوة إلى الفعل وهو العقل الفعال، وإن ذلك إنما يكون باتصال يحصل بين النفس الناطقة وبين العقل الفعال"[2].

وبناء على هذا الدليل ترتب دليلهم على قولهم: إن النفوس سرمدية لا يتصور فناؤها.

---

١ . انظر : المرجع السابق ص٥٨-٦٠ ، ٩٧.

٢ . انظر : رسالة في إثبات المفارقات ص٧ – الدعاوي القلبية ص١٠ – النجاة ٢/٢٦ – الشفاء ٢/٢٠٦.

فالفارابي يقول: "إن العقل يقوى بعد الشيخوخة، وإذا كانت مفارقة لم يجب أن تفسد بفساد المادة الموجبة لحدوثها المتكثرة بعدها المعينة لوجود نفس من دون أخرى مثلها على أن لها سعادة بعد المفارقة من جنس سعادة المفارقات وإن أتمها ما يكون للنفوس الفاضلة"[1].

أما ابن سينا فقال: "ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور المعقولة، غير منطبعة في جسم تقوم به بل إنما هي ذات آلة بالجسم، فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها، وحافظاً للعلاقة معها بالموت، ولا يضر جوهرها، بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية"[2].

فالنفس عندهما والتي وصفوها بأنها جوهر روحاني مفارق تلحق بالمجردات التي سموها عقول ونفوس فهي لا تموت ولا تفنى، ولهذا بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله "أن ما يذكرونه من العقول والنفوس والمجردات والمفارقات لا يثبت لهم منه إلا نفس الإنسان...فإن أصل تسميتهم لهذه الأمور مفارقات هو مأخوذ من مفارقة النفس البدن بالموت، وهذا أمر صحيح، فإن نفس الميت تفارق بدنه بالموت، وهذا مبني على أن النفس قائمة بنفسها تبقى بعد فراق البدن بالموت منعمة أو معذبة وهذا مذهب أهل الملل من المسلمين وغيرهم وهو قول الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين...والفلاسفة المشاءون يقرون بأن النفس تبقى إذا فارقت البدن، لكن يصفون النفس بصفات باطلة فيدعون أنها

---

١ . رسالة في إثبات المفارقات ص٨.

٢ . إشارات القسم الثالث- لابن سينا- ص٢٤٢-٢٤٣ وانظر : رسالة في السعادة للفارابي ضمن رسائله ص١٢.

إذا فارقت البدن كانت عقلاً، والعقل عندهم هو المجرد عن المادة وعلائق المادة، والمادة عندهم هي الجسم"[1].

وهكذا بين رحمه الله ما في قولهم في النفس الأنسانية من حق وباطل ثم بين ما يؤول إليه قولهم فيها فقال: "والعقل عندهم جوهر قائم بنفسه لا يوصف بحركة ولا سكون ولا تتجدد له أحوال البتة.

فحقيقة قولهم: إن النفس إذا فارقت البدن لا يتجدد لها حال من الأحوال..."[2].

أما أدلتهم على أن الحشر للأرواح دون الأجساد فهي:

١) اللذات العقلية أسمى وأشرف من اللذات الجسمانية: **يقول الفارابي**: "إنها -أي النفس- مفارقة باقية بعد موت البدن ليس فيها قوة قبول الفساد، وأن لها بعد المفارقة أحوالاً، إما أحوال سعادة، وإما أحوال شقاوة"[3].

ويقول ابن سينا: "وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهمك وعرضت عليك شهوة، وخيرت بين الظفرين استخففت بالشهوة إن كنت كريم النفس، والأنفس العامية أيضاً فإنها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تغيير أو سوء قالة وهذه كلها أحوال عقلية تؤثر هي وأضدادها على المؤثرات الطبيعية ويصير لها على المكروهات الطبيعية، فيعلم في ذلك أن الغايات العقلية أكرم على النفس من محقرات الأشياء، فكيف البهية العالية؟ الا

---

١ . فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٩/٢٧١-٢٧٢ .

٢ . المرجع السابق : ٩/٢٧٣.

٣ . الدعاوي القلبية – ص١٠.

أن النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر، ولا تحس بما يلحق الأمور البهية لما قيل من المعاذير"[1].

٢) إنه إذا كان حال الملائكة أشرف من حال الحيوانات فإن لذة الملائكة بما اختصت به من الاطلاع على حقائق الأشياء وقربها من رب العالمين راجعة إلى تجردها عن الأبدان.

يقول ابن سينا: "...كما يرى الحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة السعادة الروحية أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، إذ أن اللذة التي للجوهر الإنساني -أي نفسه- عند المعاد، إذا كان مستكملاً ليس مما يقاس إليه لذة فقط من اللذات الموجودة في عالمنا هذا، وهل الخير واللذة التي تخص جواهر الملائكة يكون في مقياس الخير واللذة التي تخص البهائم والسباع"[2].

٣) إنه إذا وردت في الشرع صور حسية عن الجنة والنار فالقصد ضرب الأمثال لقصور أفهام العوام عن إدراك اللذات العقلية تماما.

يقول ابن سينا: "فإنه إذا لم يمثل لهم الثواب والعقاب الحقيقي البعيد عن الإفهام بما يظهر، لم يرغبوا، ولم يرهبوا، وما لم يبعث أبدانهم لم يترشحوا للأمرين فوجب في حكم السياسة الشرعية تقرير أمر المعاد والحساب والثواب والعقاب على هذه الوجوه، وقد بلغ صاحب شريعتنا محمد صلى الله عليه وسلم في جميع ذلك مبلغاً لا يمكن أن يزاد عليه فيه البتة"[3].

---

١ . الشفاء ٤٢٧/٢.

٢ . رسالة أضحوية ص١١٦-١١٧.

٣ . المرجع السابق ص٥٧-٦١.

ويقول في موضع آخر: "ولم يكن رفع هذا عن أوهام الناس دفعة، وفي أول الخطاب، فاضطر واضعوا الشريعة في الترغيب في الثواب، والترغيب بالعقاب، إلى أن قالوا: إن السعادة الأخروية باللذة الحسية، والشقاوة الأخروية بالألم الحسي"[1].

وهكذا فسر الفلاسفة المعاد على أساس أنه سعادة للنفس أو شقاء لها، فالنفس بعد الموت إما شقية وإما سعيدة وهذا هو المعاد عندهم.

أما ما ورد في القرآن من عذاب ونعيم للأجساد فإنما هو على سبيل التمثيل والتخييل للجمهور[2].

ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فأهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون: إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر، وعن الجنة والنار، بل وعن الملائكة، بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون به أن الله جسم عظيم وأن الأبدان تعاد لهم نعيماً محسوساً، وعقاباً محسوساً، وان كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر، لأن مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به، ويتخيلون أن الأمر هكذا، وان كان هذا كذباً فهو كذب لمصلحة الجمهور، وإذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا يمكن الا بهذا الطريق، وقد وضع ابن سينا وأمثاله قانونهم على هذا الأصل"[3].

كما بين اختلاف هؤلاء الفلاسفة فقال: "وأما جميع الفلاسفة فلا يجمعهم جامع، بل هم أعظم اختلافاً من جميع طوائف المسلمين واليهود والنصارى، والفلسفة التي ذهب إليها الفارابي

---

١ . المرجع السابق ص٩٦-١٠٨.

٢ . انظر : المرجع السابق ص١١١.

٣ . درء ١/٨-٩.

وابن سينا إنما هي فلسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم، وبينه وبين سلفه من النزاع والاختلاف ما يطول وصفه، ثم بين أتباعه من الخلاف ما يطول وصفه"[1].

١ . المرجع السابق ١/١٥٧.

الفصل الثالث

موقف الغزالي من الفلاسفة في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد- وفيه مبحثان

المبحث الأول:

عقيدة الغزالي في هذه المسألة.

المبحث الثاني:

عرض الغزالي لآراء الفلاسفة وأدلتهم في هذه المسألة ورده عليهم.

الفصل الثالث

موقف الغزالي من الفلاسفة في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد

المبحث الأول:

عقيدة الغزالي في هذه المسألة.

كان الغزالي من الذين يعتقدون بخلود النفس إما في شقاء وإما في سعادة بعد موت البدن، ولهذا يرهن على خلودها بنفس براهين أفلاطون وابن سينا[1]، إلا أنه لا ينكر حشر الأجساد، بل أنكر على من اعتقد ذلك فجعل إنكار الفلاسفة لحشر الأجساد من المسائل التي خالفوا فيها كافة المسائل فقال: "قولهم: إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية، ولو صدقوا في إثبات الروحانية، فإنها كائنة أيضاً، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به"[2].

فالغزالي في النص السابق كفر الفلاسفة عندما أنكروا حشر الأجساد ولكنه وافقهم على خلود الأرواح وعدم موتها بل إنه صرح بذلك في عدة مواضع من كتبه فقال: "والإنسان إنما يكلف ويخاطب لأجل معنى آخر عنده زائداً خاصاً، وذلك المعنى هو النفس الناطقة والروح اللطيفة، وهذا الروح ليس بجسم ولا عرض، لأنه من أمر الله تعالى كما أخبر بقوله تعالى: "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي..."[3] وأمر الله

---

١ . انظر : معراج السالكين ـ الإمام الغزالي ـ ص٧٧ ـ ضمن مجموعة رسائله ـ ط١ ١٤١٤هـ ، ١٩٩٤م ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت .

٢ . المنقذ من الضلال – ص٤٢ – ضمن مجموعة الرسائل السابقة .

٣ . سورة الإسراء/٨٥.

ليس بجسم ولا عرض، بل جوهر ثابت دائم لا يقبل الفساد، ولا يضمحل، ولا يفنى ولا يموت، بل يفارق البدن، وينتظر العود إليه يوم القيامة كما ورد في الشرع"[1].

-ونص الغزالي السابق منه ما هو صحيح ومنه ما هو خطأ والصحيح منه قوله عن الروح إنها تفارق البدن وتنتظر العود إليه يوم القيامة.

وأما الخطأ: فهو قوله عن الروح لا يفنى ولا يموت ولو أنه قال: الروح تموت وموتها مفارقة البدن لاستقام كلامه- وبعد ذلك فرق الغزالي بين درجات الإنكار أي بين إنكار المعاد أصلاً، وبين إثبات المعاد على نحو عقلي مع نفي الآلام واللذات الحسية الجسمانية، فالإنكار الأول وهو إنكار المعاد أصلاً، يراه الغزالي زندقة مطلقة.

أما الإثبات بالنوع الثاني: وهو إثبات المعاد على نحو عقلي مع نفي الآلام واللذات الحسية والجسمانية فيراه زندقة مقيدة يقول الغزالي: "أما الزندقة المطلقة، فهي أن تنكر أصل المعاد عقلياً وحسياً، وتنكر الصانع للعالم أصلاً ورأساً، وأما إثبات المعاد بنوع عقلي مع نفي الآلام واللذات الحسية، وإثبات الصانع مع نفي علمه بتفاضل العلوم، فهي زندقة مقيدة، بنوع اعتراف بصدق الأنبياء وظاهر ظني"[2].

وكلام الغزالي السابق فيه خطأ ومخالفة للشرع والعقل، وذلك لأنه يعتقد أن بعث البدن ممكن وذلك برد النفس إلى أي بدن

---

١ . روضة الطالبين وعمدة السالكين ص٣٥- الرسالة اللدنية ص٣٥ ، وانظر : معراج السالكين- ص٧٦-٧٧ وجميعها ضمن مجموعة رسائل الغزالي .

٢ . فيصل التفرقة- للإمام الغزالي ص٨٨ ضمن مجموعة رسائله.

كان سواء كان من مادة البدن الأولى أو من غيره، أو مادة استؤنف خلقها فإن الإنسان بنفسه لا ببدنه -حسب اعتقاده[1]- ، ومع ذلك خطأ الفلاسفة فيما يقولونه في الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع أعظم من خطأ المتكلمين بما فيهم الغزالي[2].

المبحث الثاني:

عرض الغزالي لآراء الفلاسفة وأدلتهم في هذه المسألة ورده عليهم.

وجه الإمام الغزالي رحمه الله نقده للفلاسفة في هذه المسألة من خلال ثلاث مسائل في كتابه تهافت الفلاسفة وهذه المسائل هي:

١) **المسألة الثامنة عشر**: وهي تعجيز الفلاسفة عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه، وليس بجسم، ولا عرض.

٢) **المسألة التاسعة عشر**: وهي إبطال قولهم: إن النفوس البشرية يستحيل عليها العدم بعد وجودها. وإنها سرمدية لا يتصور فناؤها.

٣) **المسألة العشرون**: في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان، ووجود النار الجسمانية، ووجود الجنة والحور العين، وسائر ما وعد به الناس.

أما المسألتان الثامنة عشر والتاسعة عشر فتتعلقان بروحانية النفس.

---

١ . انظر : تهافت الفلاسفة ص١٢٣.

٢ . انظر : الرد على المنطقيين ٢/٦٢.

وأما المسألة العشرون فإنه يهتم فيها بمسألة البعث الجسماني، ويركز عليها تركيزاً كثيراً.

ففي المسألة الثامنة عشر شرح الغزالي مذهب الفلاسفة في قوى النفس، ولم يكن غرضه في مناقشة الفلاسفة في هذه المسألة إنكار روحانية النفس، وإنما كان غرضه إنكار دعواهم أنهم يستطيعون ببراهين العقل أن يثبتوا أن النفس جوهر قائم بنفسه[1].

يوضح ذلك قوله: "وليس شيء مما ذكروه مما يجب إنكاره في الشرع، فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى بها العادة، وإنما نريد أن نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه ببراهين العقل"[2].

وبعد ذلك ذكر عشر أدلة على روحانية النفس، ترجع في أصولها الأساسية إلى أدلة ابن سينا، إلا أن الغزالي بالغ في التفصيل والتقسيم حتى أرجع هذه الأدلة إلى عدة أدلة جزئية[3].

وقد كان الغزالي يذكر الدليل ثم يأتي بالاعتراض عليه، ولكن اعتراضاته على أدلتهم جميعاً كانت مبنية على فكرة استحالة الحكم على الكلي بما يحكم به على الجزئي[4].

مثال ذلك قوله في الرد على الدليل الأول: "ما زعمتموه من أن كل حال في جسم فينبغي أن ينقسم، باطل عليكم بما

---

١ . انظر : تهافت الفلاسفة ص١٧٩-١٨١.

٢ . المرجع السابق ص١٨٢.

٣ . انظر: تاريخ الفلسفة العربية- د/جميل صليبا ص٣٧٠ ط٢ ١٩٧٣- دار الكتاب اللبناني- بيروت.

٤ . انظر المرجع السابق ص٣٧٢.

تدركه من الشاة من عداوة الذئب، فإنهم في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه، إذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر إدراك بعضه وزوال بعضه، وقد حصل إدراكها في قوة جسمانية عندكم، فان نفس البهائم منطبعة في الأجسام لا تبقى بعد الموت، وقد اتفقوا عليه، فإن أمكنهم أن يتكلفوا تقدير الانقسام في المدركات بالحواس الخمس، وبالحس المشترك، وبالقوة الحافظة للصور، فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها أن تكون في مادة"[1].

ومثال ذلك أيضاً قوله في الرد على الدليل السادس: "ومما عرف بالاتفاق بطلانه، وذكر في المنطق، أن يحكم بسبب جزئي أو جزئيات كثيرة على كلي، حتى مثلوه بما إذا قال الإنسان: إن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكه الأسفل، لأنا استقرأنا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك، فيكون ذلك لغفلته عن "التمساح" فانه يحرك فكه الأعلى، وهؤلاء لم يستقرءوا إلا الحواس الخمس، فوجدوها على وجه معلوم فحكموا على الكل به، فلعل العقل حاسة أخرى تجري من سائر الحواس مجرى التمساح من سائر الحيوانات، فتكون الحواس مع كونها جسمانية منقسمة إلى: ما تدرك محلها والى ما لا تدرك، كما انقسمت إلى ما يدرك مدركه من غير مماسة، كالبصر، والى ما لا يدرك إلا بالاتصال كالذوق واللمس، فما ذكروه أيضاً إن ورث ظناً، فلا يورث يقيناً موثوقاً"[2].

---

١ . تهافت الفلاسفة ص١٨٣.

٢ . المرجع السابق ص١٩٠.

أما المسألة التاسعة عشر: فقد ذكر دليلهم على خلود النفس بقوله: قالوا: إن النفس لا تموت بموت البدن لأن البدن ليس محلاً لها، بل هو آلة تستعملها النفس بوساطة القوى التي في البدن، وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة الا أن يكون حالاً فيها منطبعاً كالنفوس البهيمية، والقوى الجسمانية، ولأن للنفس فعلين، أحدهما بمشاركة البدن كالتخيل والإحساس والشهوة والغضب، وهذا لا جرم يفسد بفساد البدن ويقوى بقوتها.

والآخر: بذاتها دون مشاركة البدن مثل إدراك المعقولات المجردة عن المواد وهذا لا يفسد بفساد البدن، بل إن البدن يعوقها عن إدراك المعقولات[1].

ويعترض الغزالي على ذلك بقوله: إن بقاء النفس بعد البدن لا يثبت بالبراهين العقلية، فلا يكفي أن نقول: إن النفس ليست حالة في جسم ولا أن نقول: إن تعلقها بالبدن تعلق عرضي حتى نثبت أنها لا تموت بموته فقد تفنى النفس بقدرة الله، أو تفنى بأسباب أخرى لم تخطر ببال الفلاسفة، وليس هناك دليل عقلي على أن البسيط لا يفنى، ولو قررنا مع الفلاسفة أن النفس تبقى بعد البدن بقاءً سرمدياً بالطبع، وإن البدن يموت وينحل إلى عناصره ويتلاشى، لساقنا هذا القول إلى إنكار بعث الأجساد[2].

وهكذا اتضح لنا من نصوص الغزالي السابقة أنه لا ينكر على الفلاسفة القول بروحانية النفس، ولا القول بخلودها لأن ذلك

---

١ . انظر : تهافت الفلاسفة ص ١٩٨.

٢ . انظر: المرجع السابق ص١٩٩-٢٠٠، وانظر كذلك: تاريخ الفلسفة العربية- جميل صليبا ص٣٧٣.

لا يخالف أصلاً من أصول الدين -حسب اعتقاده- وإنما ينكر عليهم محاولتهم البرهان على روحانيتها وخلودها بالعقل دون الشرع، ولهذا فهو يبدعهم في هاتين المسألتين لمحاولتهم البراهين على ذلك بالعقل، والعقل عاجز عن الخوض في هذه الأمور.

أما المسألة العشرون: فقد خصصها الغزالي للرد على قول الفلاسفة بأن الحشر للأرواح دون الأجساد، الذي خالفوا به اعتقاد المسلمين كافة، وهو الذي ترتب عليه كفرهم عنده بخلاف ما يتعلق بالنفس من حيث الفناء أو من حيث إنها جوهر روحاني أو غيره، فإن ذلك لا يتعلق به كفر أو إيمان وإنما المقصود هو التعجيز فقط.

وقد بدأ الغزالي بشرح مذهبهم أولاً ثم بين أنهم في مجال تبريرهم لرأيهم يقولون:

إن اللذات العقلية أشرف من اللذات الجسمانية لسببين:

أحدها: إن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير من البهائم، وليست لها اللذات الجسمية كالجماع والأكل والشرب، وإنما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها، الذي خصت به أنفسها في اطلاعها على حقائق الأشياء وقربها من الله في الصفات لا في المكان ورتبة الوجود.

وثانيها: إن الإنسان قد يؤثر اللذات العقلية على الجسمية وبهذا تكون اللذات العقلية الأخروية، أفضل من اللذات الجسمية والدنيوية، والذي ورد في الشرع من الصور الحسية، فالقصد به ضرب الأمثال لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات، فمثل

لهم ما يفهمون ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم[1].

رد الغزالي على الفلاسفة: "ونحن نقول: أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع، فإنا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، ولكننا عرفنا ذلك بالشرع إذ قد ورد بالمعاد، ولا يفهم المعاد الا ببقاء النفس، وإنما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل.

ولكن المخالف للشرع منها: إنكار حشر الأجساد، وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة وإنكار الآلام الجسمانية في النار، وإنكار وجود الجنة والنار، كما وصف في القرآن. فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية، وكذا الشقاوة؟ وقوله تعالى: "فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين"[2] أي لا يعلم جميع ذلك.

وقوله: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"[3] فكذلك وجود هذه الأمور الشريفة، لا يدل على نفي غيرها، بل الجمع بين الأمرين أكمل، والموعود به أكمل الأمور، وهو ممكن، فيجب التصديق به على وفق الشرع"[4].

---

١ . انظر : تهافت الفلاسفة ص٢٠٥-٢٠٦ ، وانظر : مذاهب فلاسفة المشرق د/محمد عاطف العراقي_ ط٤ ١٩٧٥- دار المعارف - مصر

٢ سوة السجدة/١٧.

٣ . رواه البخاري في كتاب الخلق- باب ما جاء في صفة الجنة وإنها مخلوقة، مسلم-في كتاب الجنة ووصفه نعيمها.

٤ . تهافت الفلاسفة ص٢٠٨-٢٠٩.

وأما قولهم: إن ما ورد في الشرع أمثال ضربت على حد إفهام الخلق، كما أن الوارد من آيات التشبيه وأخباره أمثال على حد فهم الخلق، والصفات الإلهية مقدسة عما يتخيله عوام الناس، فقد أجابهم الغزالي بقوله: إن التسوية بينهما تحكم، بل هما يفترقان من وجهين:

أحدهما: إن الألفاظ الواردة في التشبيه تحتمل التأويل على عادة العرب في الاستعارة، وما ورد في وصف الجنة والنار، وتفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغاً لا يحتمل التأول.

الثاني: إن أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة، ويد الجارحة، وعين جارحة، وإمكان الانتقال والاستقرار، على الله سبحانه وتعالى، فوجب التأويل بأدلة العقول، وما وعد به من أمور الآخرة، ليس محالاً في قدرة الله تعالى، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام بل على فحواه الذي هو صريح فيه"[١].

وأما قولهم: إن بعث الأجسام بعد أن تحللت وأصبحت تراباً مستحيل، فقد أجابهم الغزالي بقوله: "بم تنكرون على من يرى أن النفس باقية بعد الموت، وهي جوهر قائم بنفسه فإن ذلك لا يخالف الشرع، بل دل عليه الشرع في قوله تعالى: "ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً، بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين..."[٢] وبقوله صلى الله عليه وسلم: "أرواح الصالحين في حواصل طيور خضر معلقة تحت العرش"[٣] وبما

---

١ . تهافت الفلاسفة ص٢٠٩.

٢ . سورة آل عمران/١٦٩.

٣ . رواه الترمذي في كتاب فضائل الجهاد – باب ما جاء في ثواب الشهداء – وقال الترمذي هذا حديث حسن صحيح .

ورد من الأخبار بشعور الأرواح بالخيرات والصدقات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره، وكل ذلك يدل على البقاء.

نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده، وهو بعث البدن وذلك ممكن بردها إلى بدن، أي بدن كان، سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره، أو من مادة استؤنف خلقها، فإنه هو بنفسه لا ببدنه إذ تتبدل عليه أجزاء البدن من الصغر إلى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء، ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الإنسان بعينه، فهذا مقدور الله تعالى ويكون ذلك عوداً لتلك النفس، فإنه قد تعذر عليها أنه تحظى بالآلام واللذات الجسمية بفقد الآلة، وقد أعيدت إليها آلة مثل الأولى فكان ذلك عوداً محققاً"[1].

ثم قال: وأما قولكم: "...بأن هذا تناسخ فلا مشاحة في الأسماء، فما ورد الشرع به يجب تصديقه، فليكن تناسخاً، ونحن إنما ننكر التناسخ في هذا العالم، وأما البعث، فلا ننكره، سمي تناسخاً أو لم يسمى تناسخاً"[2].

وخلاصة رد الغزالي السابق أن نصوص الصفات محتملة ولذلك وجب تأويلها بأدلة العقول.

أما نصوص المعاد: فهي كثيرة، بحيث بلغت مبلغاً لا يحتمل التأويل، فلا تؤول لأنها لا تخالف أدلة العقول.

---

١ . تهافت الفلاسفة ص٢١٣.

٢ . المرجع السابق ص٢١٤.

أما هؤلاء الملاحدة: فقد قالوا: إن نصوص الصفات أكثر من نصوص المعاد، وقد أولتم ذلك، لذلك وجب تأويل نصوص المعاد[1].

والذي يظهر أن الغزالي شعر بضعف المناقشة، فأحال هذا الموضوع لما تطرق له في كتابه الإحياء إلى الكشف فقال في هذا الموضوع: "وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي، لا بالسماع ثم اذا انكشف لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا الى السمع، والألفاظ الواردة، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه، فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم، ولا يتعين له موقف"[2].

وهكذا انتقل الغزالي من ضعف المناقشة إلى الإحالة على الكشف، ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "...أبو حامد مع فرط ذكائه ومعرفته بالكلام والفلسفة وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف ينتهي في هذه المسائل إلى الوقف، أو يحيل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف ولهذا نجده في مناظرته للفلاسفة، إنما يبطل طرقهم ولا يثبت طريقة معينة، وان كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث، ومات وهو يشتغل بصحيح البخاري"[3].

---

١ . +. انظر : موقف ابن تيميه من الأشاعرة– د/عبد الرحمن المحمود ٢/٩٠٣– ط١ ١٤١٥هـ ، ١٩٩٥م– مكتبة الرشد– الرياض .

٢ . إحياء علوم الدين– الإمام الغزالي ١/١٠٤.

٣ . درء التعارض ١/١٦٢-١٦٣ بتصرف .

كما بين شيخ الإسلام ابن تيمية ما انتهى إليه المتكلمون بما فيهم الغزالي فقال: غاية ما ينتهي إليه هؤلاء المعارضون لكلام الله ورسوله بآرائهم، من المشهورين بالإسلام هو التأويل والتفويض، والمتأول إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم، كان تأويله اللفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب، هو من باب التحريف والإلحاد، لا من باب التفسير وبيان المراد.

وأما التفويض: فإن من المعلوم أن الله تعالى أمرنا أن نتدبر القرآن، وحضنا على عقله وفهمه، فكيف يجوز مع ذلك أن يرد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته وعقله[1].

ثم بين رحمه الله أن خوض المتكلمين في التأويل لنصوص الصفات والعلو، سلط عليهم هؤلاء الملاحدة من الفلاسفة والباطنية فقالوا: ونحن أيضا نتأول نصوص المعاد ولهذا قال رحمه الله: "وبهذا احتج هؤلاء الملاحدة كابن سينا وغيره على مثبتي المعاد وقالوا: القول في نصوص المعاد كالقول في نصوص التشبيه والتجسيم، وزعموا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يبين ما الأمر عليه في نفسه، لا في العلم بالله تعالى ولا باليوم الآخر، فكان الذي استطالوا به على هؤلاء هو موافقتهم لهم على نفي الصفات، وإلا فلو أمنوا بالكتاب كله حق الإيمان، لبطلت معارضتهم، ودحضت حجتهم"[2].

---

١ . انظر : درء ٢٠١/١.

٢ . المرجع السابق ٢٠٣/١.

الفصل الرابع

بين ابن رشد والغزالي وفيه مبحثان:

المبحث الأول:

- موقف ابن رشد من مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.

المبحث الثاني:

- دفاع ابن رشد عن الفلاسفة ورده على الغزالي في هذه المسألة.

الفصل الرابع

بين ابن رشد والغزالي

المبحث الأول:

موقف ابن رشد من مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.

يتفق ابن رشد مع الفلاسفة القائلين بخلود النفس وعدم فنائها، بل إنه يدعي أن هذا مما دلت عليه الأدلة العقلية والشرعية وفي ذلك يقول: "النفس غير مائتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية"[1].

ويقول في موضع آخر: "النفس باقية وقامت البراهين على ذلك"[2].

وبناء على الأدلة السابقة يرى أن النفوس بعد موت الأجساد "تتعرى من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادها المفارقة خبثاً، لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن"[3]. ويرى ابن رشد أن: "الشرائع كلها متفقة على أن للنفوس من بعد الموت أحوالاً من السعادة أو الشقاء"[4] وهذا الاغبار عليه، لأن النفوس منعمة أو معذبة منفردة أحياناً ومع الأبدان أحياناً

---

١ . تهافت التهافت ص٣٢٧.

٢ . مناهج الأدلة ص١٥١.

٣ . المرجع السابق ص١٥١.

٤ . المرجع السابق ص١٥٣.

أخرى، ولكنه يرى أن الشرائع مختلفة في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس"[1].

"فمنها ما لم يمثل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة وللشقية من الأذى بأمور شاهدة، وصرحوا بأن ذلك كله أحوال روحانية ولذات ملكية، ومنها ما اعتد في تمثيلها بالأمور المشاهدة أعني أنها مثلت اللذات المدركة هنالك باللذات المدركة هاهنا بعد أن نفى عنها ما يقترن بها من الأذى، ومثلوا الأذى الذي يكون هنالك بالأذى الذي يكون هاهنا بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقترن به هاهنا من الراحة منه"[2].

وذلك لأنه إذا كان هناك طريق شرعي، فهناك أيضاً طريق فلسفي وبرهاني "لأن الفلسفة إنما تنحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع نقصد تعليم الجمهور عامة، ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد انتهت بما يخص الحكماء، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور، ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص وفي حياته"[3].

فابن رشد في النص السابق يقسم الناس إلى خواص وعوام، والخواص وهم الفلاسفة طريقهم برهاني فلسفي والعوام طريقهم شرعي، ولهذا فهو يرى أن "التمثيل الروحاني يشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس الجهور الى ما هنالك، والجمهور أقل

---

١ . المرجع السابق ص١٥٣.

٢ . المرجع السابق ص١٥٢.

٣ . تهافت التهافت – ص٣٢٥.

تحريكاً لنفوس له منهم في التمثيل الجسماني ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكاً إلى ما هنالك من الروحاني"[1] وكذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما قال تعالى: "مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار"[2] وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بخاطر بشر"[3].

وبعد ذلك بين ابن رشد أن الناس في فهم التمثيل السابق الذي جاء به الإسلام –حسب رأيه- اختلفوا على ثلاث فرق "فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الموجود الذي هاهنا من النعيم واللذة، أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع، أعني أن ذلك دائم وهذا منقطع.

وطائفة رأت أن الوجود متباين، وهذه انقسمت إلى قسمين: طائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات روحاني، وأنه إنما مثل به إرادة البيان.

وطائفة رأت أنه جسماني، لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية، وتلك باقية"[4].

ثم قال: وهذا الرأي الأخير يعد لائقاً بالخواص وذلك أنه يقوم على عدة أمور ليس فيها خلاف عند الجميع:

---

١ . مناهج الأدلة ـ ١٥٣.

٢ . سورة الرعد/٣٥.

٣ . سبق تخريجه ص١٨٥– وانظر : تهافت التهافت ص٣٢٦.

٤ . مناهج الأدلة ص١٥٤.

"أحدها أن النفس باقية، والثاني أنه ليس عن عودة النفس إلى أجسام أخر، المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها"[١].

فهو يرى أن النفس تعود إلى أي جسد وليس إلى الجسد نفسه "وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التي هاهنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم إلى جسم، أعني أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة، وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل، لأن مادتها هي واحدة مثال ذلك أن إنسانا مات واستحال جسمه إلى التراب، واستحال ذلك التراب إلى نبات، فاغتذى إنسان آخر من ذلك النبات، فكان منه تولد إنسان آخر"[٢].

فبعث الأجساد مستحيل عند ابن رشد، وذلك لأن الإنسان إذا مات تحول جسمه إلى تراب وتحول ذلك التراب إلى نبات يغتذي به إنسان آخر وتولد منه إنسان آخر كذلك -وهذا هو نفس رأي ابن سينا- ولهذا فهو يرى أنه لا بد من الاعتقاد "إلى أن الأشياء التي تعود هي أمثال هذه الأشياء التي كانت في هذه الدار، لا هي بعينها، لأن المعدوم لا يعود بالشخص، وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم"[٣].

وفي النص السابق يظهر اعتقاد ابن رشد بالتناسخ لأن البعث عنده بالنوع لا بالعدد، ولا بد للنفس أن تتخذ لها جسماً آخر غير جسمها الحالي، لأن هذا الجسم يفنى بالتراب يوضح ذلك قوله: وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم، وعلى

---

١ . المرجع السابق ١٥٤.

٢ . المرجع السابق ١٥٤.

٣ . تهافت التهافت ص٣٣٧.

هذا فالبعث حسب رأيه هو إعادة النفوس إلى أجساد غير الأجساد التي كانت فيها، السعيدة منها تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيماً وهي الجنة، والشقية منها تتألم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى وهي النار، بل إنه يرى أن تمثيل الجزاء جسمانياً للجمهور فقط، لدفعهم إلى العمل والفضيلة، لأن الجمهور يتصور الأشياء تصوراً عملياً حسياً[1].

المبحث الثاني:

دفاع ابن رشد عن الفلاسفة ورده على الغزالي في هذه المسألة.

سبق وأن وضحنا أن ابن رشد يتفق مع الفلاسفة في قولهم: إن النفوس لا تموت بموت الأجساد، ولهذا قال في رده على الغزالي في المسألة الثامنة عشر والتي قال فيها -أي الغزالي- "في تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه".

قال ابن رشد: فالكلام في أمر النفس غامض جداً، وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم، ولذلك قال سبحانه: مجيباً في هذه المسألة للجمهور عندما سألوه، بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"[2].

ففي النص السابق جعل ابن رشد علم النفس الغامض من اختصاص الراسخين في العلم -وهم الفلاسفة- حسب

---

١ . انظر: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد- د/محمد عاطف العراقي- ص٢٩٧-٣١٠- دار المعارف- مصر- بدون.

٢ . سورة الإسراء/٨٥ وانظر: تهافت التهافت ص٣١١.

اعتقاده، بل إنه يستشهد بالآية "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها"[1] على أنها دليل على بقاء النفس فقال: "ووجه الدليل في هذه الآية أنه سوى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس، فلو كان تعطل فعل النفس في الموت لفساد النفس لا بتغير آلة النفس لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها، ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها، فلما كانت تعود عليها علمنا أن هذا التعطل لا يعرض لها لأمر لحقها في جوهرها، وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها، وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس"[2].

وبعد أن عرض المسألتين الثامنة عشر والتاسعة عشر والتي بدعهم فيها الغزالي قال: المسألة العشرون في إبطال إنكارهم لبعث الأجسام مع التلذذ التام.

قال ابن رشد: ولما فرغ من هذه المسألة، أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد، وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول. والقول بحشر الأجساد أقل ما له منتشراً في الشرائع ألف سنة، والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد من السنين، وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بني إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام، وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل، وثبت ذلك أيضاً في الإنجيل، وتواتر القول به عن

---

١ . سورة الزمر/٤٢.

٢ . مناهج الأدلة ص١٥٥.

عيسى عليه السلام وهو قول الصابئة، وهذه الشريعة أقدم الشرائع"[1].

وابن رشد في النص السابق يرى أن الفلاسفة لا ينكرون حشر الأجساد، بل إنه يؤكد في النص التالي أهم من أشد الناس تعظيماً لمسألة حشر الأجساد فقال: "بل القوم يظهر من أمرهم أهم أشد الناس تعظيماً لها وإيماناً بها، والسبب في ذلك أهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان وبلوغه سعادته الخاصة به، وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان، والفضائل النظرية والصنائع العملية، وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع العملية ولا حياة له في هذه الدار، ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية وإنه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية، ولا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة، مثل القرابين والصلوات والأدعية، وما يشبه ذلك من الأقاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبيين"[2].

وابن رشد في النص السابق يرى أنه، لتقرير موقف الفلسفة بالنسبة لأحوال المعاد التي وردت في الشرع لا بد من التفرقة بين جزء عملي وجزء علمي، وذلك لأنه يوجد فضائل عملية وفضائل نظرية، والأفعال التي تكسب النفس هذه الفضائل، هي الخيرات والحسنات، والتي تعوقها هي الشرور والسيئات[3] ولذلك حثت الشريعة على تقريرها فأمرت بالفضائل ونهت

---

١ . تهافت التهافت ص٣٢٤.

٢ . تهافت التهافت ص٣٢٤.

٣ . انظر مناهج الأدلة ص١٥٠.

عن الرذائل، وعرفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل، أي السعادة المشتركة، فعرفت من الأمور النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته، وهي معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة، ومعرفة الموجودات الشريفة، ومعرفة السعادة، وكذلك عرفت من الأعمال القدر الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية[1].

– وظيفة الفلسفة عند ابن رشد:

إن وظيفة الفلسفة عند ابن رشد هي تعريف الناس السعادة العقلية بتعليم الحكمة، والشرائع للعامة والخاصة؛ فمن ردود ابن رشد على الغزالي في هذه المسألة خاصة قوله: إن الشرائع اتفقت على وجود أخروي إلا أنها اختلفت في تفهيم الأحوال، وتفهيم وجودها للناس فمنها من مثل وفهم ذلك بأحوال روحانية، ومنها من مثل وفهم بالمحسوسات[2]، وذلك لأن الشرائع " لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم، لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة، ومع هذا، فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور. ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته مشاركة الصنف العام، كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص وفي حياته، أما في وقت صباه ومنشأه فلا يشك أحد في ذلك، وأما عند نقلته إلى ما يخصه فمن ضرورة فضيلته ألا يستهين بما نشأ عليه، وأن يتأول

---

١ . انظر: المرجع السابق ص١٥١.

٢ . انظر : مناهج الأدلة ص١٥١.

لذلك أحسن تأويل، وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص"[1].

وفي النص السابق قسم الناس إلى خاصة وهم الفلاسفة، وعامة وهم غيرهم وأن الشريعة اعتنت بهؤلاء وهؤلاء ولكن لا بد للخاصة أن يتعلموا ما يتعلمه العامة من الشرائع إضافة إلى تعلم الحكمة وخاصة في الصبا والمنشأ، فإذا كبر وجب عليه ألا يستهين بما تعلمه، بل يجب أن يتأوله أحسن تأويل، وأحسن التأويل -حسب اعتقاده- هو إنكار معاد الأجساد، بل إنه وصف الفلاسفة بأنهم ورثة الأنبياء فقال: "أصدق كل قضية هي أن كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبي، ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم: إنهم ورثة الأنبياء"[2].

-المعاد عند ابن رشد هو إعادة الأنفس لمثل ما عدم لا لعين ما عدم:

يعتقد ابن رشد أن الأجسام التي تبعث هي أمثال هذه الأجساد التي كانت في هذه الدار، لا هي بعينها ولذلك استحسن ما قاله الغزالي عند رده على الفلاسفة فقال: "وما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد، ولا بد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائته، كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية، وأن يوضع أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار، لا هي بعينها، لأن المعدوم لا يعود بالشخص وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم"[3].

وهكذا ربط ابن رشد اعتراضاته في هذه المسألة بتفسيره للوجود، فهو يذهب إلى أن لكل شيء هوية معينة وأن المعدوم

١ . تهافت التهافت ص٣٢٥.

٢ . المرجع السابق ص٣٢٦.

٣ . المرجع السابق ص٣٢٧.

لا يمكن أن يعـــود هـــو نفســـه مـــرة أخـــرى إذ أن هويتـــه أصبحـــت فانية[1]، ولهـــذا ينطبـــق عليـــه وعلـــى كـــل مـــن قـــال بقولـــه، قولـــه تعالى: "وضرب لنا مثلا ونسي خلقـــه قـــال مـــن يحيـــي العظـــام وهـــي رميـــم. قـــل يحييـــها الـــذي أنشـــأها أول مـــرة وهـــو بكـــل خلـــق عليـــم"[2].

---

١ . انظر : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد- ص٣.

٢ . سورة يس/٧٨-٧٩.

الفصل الخامس

بين ابن تيمية والفلاسفة في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد. وفيه مبحثان:

المبحث الأول:

- رأي ابن تيمية في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.

المبحث الثاني:

- رد ابن تيمية على الفلاسفة في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.

الفصل الخامس

بين ابن تيمية والفلاسفة في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد

المبحث الأول:

رأي ابن تيمية في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.

بين رحمه الله تعالى أن "طرق العلم ثلاثة: الحس، والعقل والمركب منهما كالخبر، فمن الأمور ما لا يمكن علمه إلا بالخبر، كما يعلمه كل شخص بأخبار الصادقين، كالخبر المتواتر، وما يعلم بخبر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، وهذا التقسيم يجب الإقرار به، وقد قامت الأدلة اليقينية على نبوات الأنبياء وأهم قد يعلمون بالخبر ما لا يعلم إلا بالخبر، وكذلك يعلمون غيرهم بخبرهم...ولهذا كان أكمل الأمم علماً المقرون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية، فمن كذب بطريق منها فاته من العلوم بحسب ما كذب به من تلك الطرق"[1].

ثم أكد أن ما يخبر به الرسول عن الله حق وصدق لا يناقضه دليل عقلي ولا سمعي فقال: "فوجب أن جميع ما يخبر به الرسول عن الله صدق وحق، لا يجوز أن يكون في ذلك شيء مناقض لدليل عقلي ولا سمعي، فمتى علم المؤمن بالرسول أنه أخبر لشيء من ذلك جزم جزماً قاطعاً أنه حق، وأنه لا يجوز أن يكون في الباطن بخلاف ما أخبر به، وأنه يمتنع أن يعارضه دليل قطعي، لا عقلي ولا سمعي، وأن كل ما ظن أنه عارضه من ذلك، فإنما هو حجج داحضة، وشبه من جنس شبه السوفسطائية"[2].

---

١ . درء ١/١٧٨-١٧٩.

٢ . المرجع السابق ١/١٧٢.

وذلك كله مما يبين "...إنه ليس في المعقول الصريح ما يمكن أن يكون مقدماً على ما جاءت به الرسل، وذلك لأن الآيات والبراهين دالة على صدق الرسل، وأنهم لا يقولون على الله إلا الحق، وأنهم معصومون فيما يبلغونه عن الله من الخبر والطلب، لا يجوز أن يستقر في خبرهم عن الله شيء من الخطأ، كما اتفق على ذلك جميع المقرين بالرسل من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم"[١].

كما بين رحمه الله أن الفلاسفة زعموا أن علوم الأنبياء محصورة فيما يسمونه بالقوة القدسية، فقال: "والمتفلسفة الذين أثبتوا النبوات على وجه يوافق أصولهم الفاسدة، كابن سينا وأمثاله –لم يقروا بأن الأنبياء يعلمون ما لا يعلمونه بخبر يأتيهم عن الله، لا بخبر ملك ولا غيره، بل زعموا أنهم يعلمونه بقوة عقلية؛ لكونهم أكمل من غيرهم في قوة الحدس، ويسمون ذلك القوة القدسية فحصروا علوم الأنبياء في ذلك"[٢] وبعد ذلك بين حقيقة قولهم في الأنبياء فقال: "وكان حقيقة قولهم: إن الأنبياء من جنس غيرهم وأنهم لم يعلموا شيئاً بالخبر، ولهذا صار هؤلاء لا يستفيدون شيئاً بخبر الأنبياء بل يقولون: إنهم خاطبوا الناس بطريق التخييل لمنفعة الجمهور، وحقيقة قولهم: إنهم كذبوا لمصلحة الجمهور، وهؤلاء في الحقيقة يكذبون الرسل"[٣].

ثم بين أن الذي صرح بالكلام السابق فضلاؤهم كالفارابي وابن سينا وأتباعهما وأنهم متناقضون وسبب "تناقضهم حيث

---

١ . المرجع السابق ١/١٧٢.

٢ . المرجع السابق ١/١٧٨-١٧٩.

٣ . المرجع السابق ١/١٨٠.

أقروا بنبوات الأنبياء ثم قالوا ما يوجب بطلانها...ومع كون قولهم مستلزماً لتناقضهم، فهو مستلزم لبطلان الأدلة العقلية والسمعية وبطلان النبوات، وهذا من أعظم السفسطة"[1].

" فهذا وأمثاله مما يبين أن من أعرض عن الكتاب والسنة وعارضهما بما يناقضهما لم يعارضهما إلا بما هو جهل بسيط أو جهل مركب، فأهل الجهل البسيط منهم أهل الشك والحيرة المعارضين للكتاب المعرضين عنه و هم "كسراب بقيعة يحسبه الضمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب"[2].

وأهل الجهل المركب أرباب الاعتقادات الباطلة التي يزعمون أنها عقليات، وآخرون ممن يعارضهم يقول المناقض لتلك الأقوال هو العقليات وهم "كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها، ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور"[3].

وبعد ذلك بين فساد الاعتقادين السابقين فقال: "ومعلوم أنه حينئذ يجب فساد أحد الاعتقادين أو كليهما، والغالب فساد كلا الاعتقادين لما فيهما من الإجمال والاشتباه، وأن الحق يكون فيه تفصيل يبين أن مع هؤلاء حقاً وباطلاً، ومع هؤلاء حقاً وباطلاً والحق الذي مع كل منهما هو الذي جاء به الكتاب الذي يحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه والله أعلم"[4].

---

١ . المرجع السابق ١/١٨٢.

٢ . سورة النور /٣٩.

٣ . سورة النور/٤٠.

٤ . درء ١/١٦٨-١٧٠.

ولهذا فأصحاب القرآن والإيمان في نور على نور، قال تعالى: "وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان..."[1] وقال تعالى: "فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون"[2] ولهذا فإن "الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية فإنما يناظرهم بها من كان خبيراً بها وبأقوالهم التي تناقضها، فيعلم حينئذ فساد أقوالهم بالمعقول الصريح المطابق للمنقول الصحيح.

وهكذا كل من أمعن في معرفة هذه الكلاميات والفلسفيات التي تعارض بها النصوص من غير معرفة تامة بالنصوص ولوازمها، وكمال المعرفة بما فيها، والأقوال التي تنافيها فإنه لا يصل إلى يقين يطمئن إليه، وإنما تفيده الشك والحيرة"[3].

وبعد ذلك بين أن هؤلاء المتكلمين والفلاسفة عندما تنازعوا في المعقول "لم يكن قول طائفة لها مذهب حجة على أخرى، بل يرجع في ذلك إلى الفطر السليمة التي لم تتغير باعتقاد يغير فطرتها ولا هوى، فامتنع حينئذ أن يعتمد على ما يعارض الكتاب من الأقوال التي يسمونها معقولات، وإن كان ذلك قد قالته طائفة كبيرة لمخالفة طائفة كبيرة لها"[4].

---

١ . سورة الشورى/٥٢-٥٣.

٢ . سورة الأعراف/١٥٧.

٣ . درء ١٦٤/١.

٤ . المرجع السابق ١٦٨/١-١٦٩.

المبحث الثـــاني:

رد ابن تيمية على الفلاسفة في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.

-أسعد الخلق وأعظمهم نعيماً وأعلاهم درجة:

بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن أسعد الخلق وأعظمهم نعيماً وأعلاهم درجة، أعظمهم اتباعاً وموافقة للرسول صلى الله عليه وسلم علماً وعملاً فقال:

"الرسل صلوات الله وسلامه عليهم- عليهم البلاغ المبين، وخاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم: أنزل الله كتابه مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه، فهو الأمين على جميع الكتب، وقد بلغ أبين البلاغ وأتمه وأكمله، وكان أنصح الخلق لعباد الله، وكان بالمؤمنين رؤوفاً رحيما بلغ الرسالة وأدى الأمانة، وجاهد في الله حق جهاده، وعبد الله حتى أتاه اليقين- فأسعد الخلق وأعظمهم نعيماً وأعلاهم درجة، أعظمهم اتباعاً له علماً وعملا"[1].

ولهـــذا: "فســعادة الدنيــا والآخــرة" هـــي باتبــاع المرســلين، فمـــن المعلـــوم أن أحـــق النـــاس بذلـــك: هـــم أعلمـــهم بآثـــار المســـلمين وأتبعهم لذلك، فالعـــالمون بـــأقوالهم وأفعـــالهم المتبعـــون لهـــا هـــم أهـــل السعادة في كـــل زمـــان ومكـــان، وهـــم الطائفـــة الناجيـــة مـــن أهـــل كل ملـــة، وهـــم أهـــل الســـنة والحديـــث مـــن هـــذه الأمـــة، فـــإنهم يشاركون سائر الأمـــة فيمـــا عندهـــم مـــن أمـــور الرســـالة، ويمتـــازون عنهم بما اختصـــوا مـــن العلـــم المـــوروث عـــن الرســـول، ممـــا يجهلـــه غيرهم أو يكـــذب بـــه"[2].

- صلاح الإنسان ليس مجرد أن يعلم الحق دون محبته وأتباعه:

يقـــول شـــيخ الإســـلام ابـــن تيميـــة: " وليـــس صـــلاح الإنســـان في مجـــرد أن يعلـــم الحـــق، دون أن لا يحبـــه ويريـــده ويتبعـــه، كمـــا أنـــه

---

١ . فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/٤.

٢ . المرجع السابق ٢٦/٤.

ليس سعادته في أن يكون عالماً بالله مقراً بما يستحقه دون أن يكون محباً لله، عابداً لله، مطيعاً لله، بل أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه، فإذا علم الإنسان الحق وأبغضه وعاداه، كان مستحقاً من غضب الله وعقابه ما لا يستحقه من ليس كذلك، كما أن من كان قاصداً للحق طالباً له -وهو جاهل بالمطلوب وطريقه- كان فيه من الضلال، وكان مستحقاً من اللعنة -التي هي البعد عن رحمة الله- ما لا يستحقه من ليس مثله، ولهذا أمرنا الله أن نقول: "أهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين"[1].

بعد ذلك بين رحمه الله: "أن المغضوب عليهم" هم: اليهود الذين علموا الحق فلم يحبوه و لم يتبعوه.

و"الضالون" هم النصارى: قصدوا الحق لكن بجهل وضلال به وبطريقه.

ثم بين أن اليهود: بمترلة العالم الفاجر، والنصارى بمترلة العابد الجاهل[2] فقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "اليهود مغضوب عليهم، والنصارى ضالون"[3].

١ . سورة الفاتحة/٦-٧، وانظر : فتاوى ٥٨٦/٧.

٢ . انظر : المرجع السابق ٥٨٦/٧.

٣ . رواه البخاري في التفسير – باب ومن سورة فاتحة أم الكتاب – الترمذي في التفسير – تفسير سورة الفاتحة – وقال الترمذي حديث حسن غريب .

- المتفلسفة أسوأ حالاً من اليهود والنصارى:

بعد ذلك بين رحمه الله أن الفلاسفة أسوأ حالاً من اليهود والنصارى وذلك لأهم "جمعوا بين جهل النصارى وضلالهم، وبين فجور اليهود وظلمهم فصار فيهم من الجهل والظلم ما ليس في اليهود ولا النصارى حيث جعلوا السعادة في مجرد أن يعلموا الحقائق حتى يصير الإنسان عالماً معقولاً مطابقاً للعالم الموجود، ثم لم ينالوا من معرفة الله وأسمائه وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وخلقه وأمره إلا شيئاً نزراً قليلاً، فكان جهلهم أعظم من علمهم وضلالهم أكبر من هداهم، وكانوا مترددين بين الجهل البسيط والجهل المركب، فإن كلامهم في الطبيعيات والرياضيات لا يفيد كمال النفس وصلاحها، وإنما يحصل ذلك بالعلم الإلهي، وكلامهم فيه لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقل"[1].

- طريقة القرآن في إمكان المعاد:

بين **شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله**: أن الإمكان يستعمل على وجهين:

الوجه الأول: إمكان ذهني.

الوجه الثاني: إمكان خارجي.

أما الإمكان الذهني: فحقيقته عدم العلم بالامتناع وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي، بل يبقى الشيء في الذهن غير معلوم الامتناع ولا معلوم الإمكان الخارجي[2]، فالإمكان الذهني أن يعرض الشيء على الذهن، فلا يعلم

---

١ . فتاوى ٧/٥٨٦-٥٨٧.

٢ . انظر : درء ١/٣١.

امتناعه بل يقول يمكن هذا لا لعلمه بإمكانه بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذلك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج.

أما الإمكان الخارجي، فهو أن يعلم إمكان الشيء في الخارج، وهذا بأن يكون يعلم وجوده في الخارج أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه، فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً ممكن الوجود؛ فالأقرب إلى الوجود منه أولى[1]. "والله تعالى لم يكتف في بيان إمكان المعاد بالإمكان الذهني، إذ يمكن أ، يكون الشيء ممتنعاً ولو لغيره، وإن لم يعلم الذهن امتناعه بخلاف الإمكان الخارجي، فإنه إذا علم بطل أن يكون ممتنعاً"[2].

بعد ذلك بين رحمه الله كيف يعلم الإنسان الإمكان الخارجي فقال: "والإنسان يعلم الإمكان الخارجي: تارة بعلمه بوجود الشيء، وتارة بعلمه بوجود نظيره، وتارة بعلمه بوجود الشيء أولى بالوجود منه، فإن وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه أولى بالإمكان منه، ثم إنه إذا تبين كون الشيء ممكناً فلا بد من بيان قدرة الرب، وإلا فمجرد العلم بإمكانه لا يكفي في إمكان وقوعه، إن لم يعلم قدرة الرب على ذلك"[3].

بعد ذلك بين رحمه الله أن هذه طريقة القرآن في إمكان المعاد، فتارة يخبر عمن أماتهم الله ثم أحياهم، كما أخبر عن قوم موسى بقوله: "وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله

---

١ . انظر : الرد على المنطقيين ٦٨/٢، فتاوى ٢٢٤/٩.

٢ . درء ٣١/١.

٣ . المرجع السابق ٣١/١-٣٢.

جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون، ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون"[١].

وكما أخبر عن المضروب بالبقرة بقوله: "فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى"[٢].

وكما أخبر عن أصحاب الكهف أنهم بعثوا بعد ثلاثمائة سنة وتسع سنين فقال: "ولبثوا في كهفهم ثلاث مئة سنين وازدادوا تسعا"[٣].

وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى وأن الإعادة أهون من الابتداء كما في قوله تعالى: "يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقه وغير مخلقة لنبين لكم"[٤] وقوله تعالى: "وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم"[٥].

وتارة يستدل على إمكان ذلك بخلق السماوات والأرض كما في قوله تعالى: "أو لم يروا أن الله الذي خلق السماوات والأرض و لم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير"[٦].

---

١ . سورة البقرة/٥٥-٥٦.

٢ . سورة البقرة/٧٣.

٣ . سورة الكهف/٢٥.

٤ . سورة الحج/٥.

٥ . سورة يس/٧٨-٧٩.

٦ . سورة الأحقاف/٣٣.

وتارة على إمكانه بخلق النبات كما في قوله تعالى: "والله الذي أرسل الرياح فتثير سحاباً فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور"[1].

وهكذا "فقد تبين أن ما عند أئمة النظار أهل الكلام والفلسفة من الدلائل العقلية على المطالب الإلهية فقد جاء القرآن الكريم بما فيها من الحق، وما هو أبلغ وأكمل منها على أحسن وجه، مع تنزهه عن الأغاليط الكثيرة الموجودة عند هؤلاء، فإن خطأهم فيها كثير جداً ولعل ضلالهم أكثر من هداهم، وجهلهم أكثر من علمهم"[2].

-أقسام اللذات الموجودة في الدنيا:

اللذات الموجودة في الدنيا ثلاثة أجناس وهي:

١) لذة حسية.

٢) لذة وهمية.

٣) لذة عقلية.

أما اللذة الحسية: فهي كل ما يكون بإحساس الجسد كالأكل والشرب واللبس وضدها التألم بفقدان ذلك.

وأما الوهمية: فهي كل ما يتخيله الإنسان ويتوهمه بنفسه، ونفس غيره، كالمدح له والتعظيم، والطاعة والكرامة، وضدها ما يؤلمه من الذم والإهانة.

وأما العقلية: فهي ما يعلمه بقلبه وبعقله كالتذاذه بذكر الله، ومعرفته، ومعرفة الحق، وتألمه بالجهل إما البسيط وهو عدم

---

١ . سورة فاطر/٩.

٢ . الرد على المنطقيين ٢/٦٩-٧٠، وانظر فتاوى ٩/٢٢٤-٢٢٥.

الكلام والذكر، وإما المركب وهو اعتقاد الباطل، كما يتألم الجسد بعدم غذائه تارة، وبالتغذي بالمضار تارة أخرى[1].

"والله سبحانه قد شرع من هذه اللذات ما فيه صلاح حال الإنسان في الدنيا، وجعل اللذة التامة بذلك في الدار الآخرة، كما أخبر الله بذلك على ألسن رسله بأنها هي دار القرار، وإليها تنتهي حركات العباد"[2].

وبعد ذلك بين رحمه الله أن من اللذات ما يكون عوناً على ما هو أكثر منه فقال: "وكل لذة وإن جلت هي في نفسها مقصودة لنفسها، إذ المقصود لنفسه هو اللذة، لكن من اللذات ما يكون عوناً على ما هو أكثر منه أيضاً، فيكون مقصوداً لنفسه بقدره، ويكون مقصوداً لغيره بقدر ذلك الغير، و هذا من تمام نعمة الله على عباده، وكل ما يتنعمون به إذا استعملوه على وجه العدل الذي شرعه أوصلهم به إلى ما هو أعظم نعمة منه"[3].

ولذات الجنة أيضا تتضاعف وتتزايد كما يشاء الله تعالى، فإن الله يقول على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"[4].

وقد قال تعالى: "فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين"[5].

---

١ . انظر جامع الرسائل ـ لابن تيمية ـ المجموعة الثانية ـ ص٢٤٦-٢٤٧- كذلك أنظر: النبوات لابن تيمية ص١٣٨- دراسة وتحقيق : محمد عبد الرحمن عوض- ط٢ ١٤١١هـ ، ١٩٩١م- دار الكتاب العربي ـ بيروت .

٢ . جامع الرسائل – المجموعة الثانية ص٢٤٩ .

٣ . المرجع السابق ص٢٤٩.

٤ . سبق تخريجه ص١٨٥.

٥ . سورة السجدة/١٧.

ولهذا بعث الله الرسل مبشرين ومنذرين بنعمة الله التامة في جنته لمن أطاعهم، فاتبع الذكر الذي أنزل عليهم واستعمل القسط الذي بعثوا به، ومنذرين بتعظيمهم عقاب الله لمن أعرض عن ذلك وعصاهم، فكان من الظالمين"[1].

لقوله تعالى: اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو، فإما يأتينكم منه هدى فمن تبع هداي فلا يضل ولا يشقى، ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى"[2].

ولقوله تعالى: "فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا بأياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون"[3].

وقد غلطت المتفلسفة من الصابئة والمشركين ونحوهم ومن حذا حذوهم ممن صنف في أصناف اللذات، فالفلاسفة الذين دخلوا مع أهل الملل منهم من وافق المؤمنين بإظهارهم الإقرار بما جاءت به الرسل ولكنهم زعموا أن ما أخبرت به الرسل من الوعد والوعيد إنما هو أمثال مضروبة، لتفهم العامة المعاد الروحاني، وما فيه من اللذة والألم الروحانيين، وربما يثبت بعضهم اللذات الخيالية، بناءً على أن النفوس يمكن أن يحصل لها من إشراق الأفلاك عليها ما يحصل لها به من اللذة ما هو من أعظم اللذات الخيالية التي يقولون هي أعظم من الحسية[4].

---

١ . جامع الرسائل المجموعة الثانية ص٢٥٠.

٢ . سورة طه/١٢٣-١٢٤.

٣ . سورة البقرة/٣٨-٣٩.

٤ . انظر : جامع الرسائل المجموعة الثانية ص٢٥٢.

-اللذة العقلية التي أقر بها الفارابي وابن سينا ومن سار على طريقهما لم تحصل لهم ولم يعرفوا الطريق إليها:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "إن اللذات العقلية التي أقروا بها لم تحصل لهم، ولم يعرفوا الطريق إليها، بل ظنوا أن ذلك إنما هو إدراك الوجود المطلق بأنواعه وأحكامه، وطلبوا اللذة العقلية في الدنيا بما هو من هذا النمط من الأمور العقلية، وتكلموا في الإلهيات بكلام حقه قليل وباطله كثير، فكانوا طالبين اللذة العقلية التي أثبتوها بالأغذية الفاسدة التي تضر وتؤلم، أكثر من طلبها بالأغذية النافعة، بل كانوا فاقدين لغذائها الذي لا صلاح لها إلا به، وهو إخلاص الدين لله بعبادته وحده لا شريك له، فإن هذا هو خاصة النفس التي خلقت له، لا تصلح إلا به، ولا تفسد فساداً مطلقاً مع وجوده قط بل من بات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة"[1].

- زعم ابن سينا أن ظاهر الشرع لا يحتج به في باب الصفات والمعاد:

يقول ابن تيمية بعد أن ذكر زعم ابن سينا أن ظاهر الشرع غير محتج به في مثل هذه الأبواب -أي الصفات الإلهية والمعاد الأخروي-

"**قلت:** فهذا كلام ابن سينا، وهو ونحوه كلام أمثاله من القرامطة الباطنية والملاحدة.

ثم قال: والكلام على هذا من فنين:

أحدهما: بيان لزوم ما ألزمه لنفاة الصفات، الذين سموا نفيها توحيداً من الجهمية المعتزلة وغيرهم.

---

١ . المرجع السابق ص٢٥٢.

الثاني: بيان بطلان كلامه وكلامهم الذي وافقوهم عليه[1].

أما الأول: "فإن هؤلاء وافقوه على نفي الصفات الإلهية وسموا هذا النفي توحيداً وهي تسمية ابتدعها الجهمية النفاة، لم ينطق بها كتاب ولا سنة ولا أحد من السلف والأئمة، بل أهل الإثبات قد بينوا أن التوحيد لا يتم إلا بإثبات الصفات وعبادة الله وحده لا شريك له، كما ذكر ذلك في سورة الإخلاص وعامة سور القرآن"[2].

- موافقة المتكلمين للفلاسفة على نفي الصفات جعل لابن سينا وأتباعه حجة عليهم، في نفي المعاد:

بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن موافقة المتكلمين الفلاسفة على نفي الصفات، جعل لابن سينا وأتباعه حجة عليهم، فزعم أن الرسل لم يبينوا ما هو الحق في نفسه: من معرفة توحيد الله تعالى ومعرفة اليوم الآخر. وفي ذلك يقول: "فلما وافقه هؤلاء الجهمية من المعتزلة وغيرهم على نفي الصفات، وأن هذا هو التوحيد الحق- احتج عليهم بهذه المقدمة الجدلية: على أن الرسل لم يبينوا ما هو الحق في نفسه: من معرفة توحيد الله تعالى، ومعرفة اليوم الآخر، ولم يذكروا ما هو الذي يصلح أو يجب على خاصة بني آدم وأولو الألباب منهم أن يفهموه ويعقلوه ويعلموه من هذا الباب، وأن الكتاب والسنة والإجماع لا يحتج بها في باب الإيمان بالله واليوم الآخر، لا في الخلق ولا في البعث، لا المبدأ ولا المعاد، وأن الكتب الإلهية إنما أفادت تخييلاً تنتفع به العامة، لا تحقيقاً يفيد العلم والمعرفة، وأن أعظم العلوم وأجلها وأشرفها وهو العلم بالله، لم تبينه الرسل أصلاً،

---

١ . انظر : درء ٥/٢٠-٢١.

٢ . المرجع السابق ٥/٢١.

ولم تنطق به، ولم تهد إليه الخلق، بل ما بينت لا معرفة الله، ولا معرفة المعاد، لا ما هو الحق في الإيمان بالله، ولا ما هو الحق في الإيمان باليوم الآخر، بل ليس عندهم في كلام الله ورسوله من هذا الباب علم ينتفع به أولو الباب، وإنما فيه تخييل وإيهام ينتفع به: جهال العوام"[١] بل إنه بين رحمه الله أن ما احتج به هؤلاء الملاحدة، على نفاة الصفات، لإثبات إلحادهم هي من حجج أهل الإثبات عليهم لإثبات إيمانهم وذلك لأن الله تعالى أخبر أنه: "أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله"[٢] ولقوله تعالى: "كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم"[٣] ولقوله تعالى: "قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم"[٤] ولقوله تعالى: "وما على الرسول إلا البلاغ المبين"[٥] ولقوله تعالى: "وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم"[٦] ولقوله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم..."[٧].

"وأمثال هذه النصوص التي تبين أن الرسول هدى الخلق وبين لهم، وأنه أخرجهم من الظلمات إلى النور، لا أنه لبس عليهم وخيل، وكتم الحق فلم يبينه ولم يهد إليه، لا للخاصة ولا للعامة، فإنه من المعلوم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم

---

١ . درء ٥/٢١.

٢ . سورة التوبة/٣٣.

٣ . سورة إبراهيم/١.

٤ . سورة المائدة/١٥-١٦.

٥ . سورة العنكبوت/١٨.

٦ . سورة النحل-٤٤.

٧ . سورة المائدة/٣.

يتكلم مع أحد بما يناقض ما أظهره للناس، ولا كان خواص أصحابه يعتقدون فيه نقيض ما أظهره للناس بل كل من كان به أخص وبحاله أعرف، كان أعظم موافقة له وتصديقاً على ما أظهره وبينه، فلو كان الحق في الباطن خلاف ما أظهره، للزم: إما أن يكون جاهلاً به أو كاتماً له عن الخاصة والعامة، ومظهراً خلافه للخاصة والعامة.

وكل من كان عارفاً بسنته وسيرته علم أن ما يروى خلاف هذا فهو مختلق كذب"[1].

- الإنسان عبارة عن البدن والروح، وروحه هي نفسه:

بين شيخ الإسلام ابن تيمية: أن الإنسان عبارة عن البدن والروح معاً وأن روحه هي نفسه مستدلاً على ذلك بما يلي:

حديث أم سلمه قالت: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم، على أبي سلمه وقد شق بصره فأغمضه، ثم قال: إن الروح إذا قبض تبعه البصر فضج ناس من أهله فقال: لا تدعوا على أنفسكم إلا بخير، فإن الملائكة يؤمنون على ما تقولون، ثم قال: "اللهم أغفر لأبي سلمة وارفع درجته في المهديين، واخلفه في عقبة الغابرين واغفر لنا وله يا رب العالمين، وأفسح له في قبره، ونور له فيه"[2].

وحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألم تروا أن الإنسان إذا مات شخص بصره"

---

١ . درء ٥/٢٥.

٢ . رواه مسلم في الجنائز ، باب ما في إغماض الميت الترمذي في الجنائز باب ماجاء في تلقين المريض عند الموت والدعاء له .

قالوا: بلى، قال: "فكذلك حين يتبع بصره نفسه"[1] فسماه تارة روحاً، وتارة نفساً[2].

ثم بين أن "الروح المديرة للبدن والتي تفارقه بالموت هي الروح المنفوخة فيه، وهي النفس التي تفارقه بالموت لقوله صلى الله عليه وسلم لما نام عن الصلاة: "إن الله قبض أرواحنا حيث شاء وردها حيث شاء"[3] ولقوله تعالى: "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى"[4].

قال ابن عباس: وأكثر المفسرين يقبضها قبضتين، قبض الموت، وقبض النوم، ثم في النوم يقبض التي تموت، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى حتى يأتي أجلها وقت الموت[5].

وقد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول إذا نام: "باسمك ربي وضعت جنبي وبك أرفعه إن أمسكت نفسي فاغفر لها وارحمها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ عبادك الصالحين"[6].

---

١ . رواه مسلم في الجنائز باب في شخوص بصر الميت يتبع نفسه .

٢ . انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤/٢٢٢،٢٢٦.

٣ . رواه البخاري في المواقيت باب الأذان بعد ذهاب الوقت – مسلم في المساجد باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها.

٤ . سورة الزمر/٤٢.

٥ . أنظر : فتاوى ٩/٢٨٩.

٦ . رواه البخاري في الدعوات باب التعوذ والقراءات عند المنام ، في التوحيد باب السؤال بأسماء الله تعالى ، مسلم في الذكر والدعاء – باب مايقول عند النوم وأخذ المضجع .

-النعيم والعذاب على النفس والبدن جميعاً وعلى النفس مفردة:

يبين شيخ الإسلام ابن تيمية أن: العذاب والنعيم على النفس والبدن جميعاً باتفاق أهل السنة والجماعة، تنعم النفس وتعذب منفردة عن البدن، وتعذب متصلة بالبدن والبدن متصل بها، فيكون النعيم والعذاب عليهما في هذه الحال مجتمعين، كما يكون للروح منفردة عن البدن"[1].

ويقول **في موضع آخر**: فليعلم أن مذهب "سلف الأمة وأئمتها" أن الميت إذا مات يكون في نعيم أو عذاب، وأن ذلك يحصل لروحه ولبدنه، وأن الروح تبقى بعد مفارقة البدن منعمة أو معذبة، وأنها تتصل بالبدن أحياناً فيحصل له معها النعيم والعذاب، ثم إذا كان يوم القيامة الكبرى أعيدت الأرواح إلى أجسادها، وقاموا من قبورهم لرب العالمين"[2].

يبين ذلك أحاديث عذاب القبر، ومسألة منكر ونكير، وهي كثيرة متواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم، مثل ما في الصحيحين: عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال: "إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة، وأما الآخر فكان لا يستتره من بوله ثم دعا بجريدة رطبة فشقها نصفين، ثم غرز في

---

١ . فتاوى ٢٨٢/٤ .

٢ . المرجع نفسه ٢٨٤/٤.

كل قبر واحدة فقالوا يا رسول الله لم فعلت هذا؟ قال: "لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا"[1].

وفي صحيح مسلم وغيره عن ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يعلمهم هذا الدعاء، كما يعلمهم السورة من القرآن "اللهم إني أعوذ بك من عذاب جهنم، وأعوذ بك من عذاب القبر، وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال، وأعوذ بك من فتنة المحيا والممات"[2].

وهذا الباب فيه من الأحاديث والآثار ما يضيق هذا الوقت عن استقصائه، مما يبين أن الأبدان التي في القبور تنعم وتعذب إذا شاء الله ذلك كما يشاء، وأن الأرواح باقية بعد مفارقة البدن منعمة ومعذبة[3] ولهذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالسلام على الموتى كما ثبت في الصحيحين والسنن "أنه كان يعلم أصحابه إذا زاروا القبور أن يقولوا: "السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون، يرحم الله المستقدمين منا ومنكم والمستأخرين، نسأل الله لنا ولكم العافية اللهم لا تحرمنا أجرهم ولا تفتنا بعدهم، واغفر لنا ولهم"[4].

---

١ . رواه البخاري في كتاب الوضوء – باب من الكبائر أن لا يستتره من بوله ، مسلم في كتبا الطهارة – باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الإستبراء منه – الترمذي في كتاب الطهارة – باب ما جاء في التشديد في البول .

٢ . رواه البخاري في كتاب الدعوات- باب التعوذ من فتنة المحيا والممات- مسلم في كتاب الذكر والدعاء- باب التعوذ من العجز والكسل وغيره- الترمذي- كتاب الدعوات- باب ٧٦.

٣ . فتاوى ٢٩٦/٤ .

٤ . رواه مسلم في كتاب الجنائز – باب ما يقال عند دخول القبور والدعاء لأهلها ، النسائي في كتاب الجنائز باب الأمر بالاستغفار للمؤمنين .

وهكذا بين رحمه الله: "أن ما عند أئمة النظار، أهل الكلام والفلسفة من الدلائل العقلية على المطالب الإلهية، فقد جاء القرآن بما فيها من الحق، وما هو أبلغ وأكمل منها على أحسن وجه مع تتزهه عن الأغاليط الكثيرة الموجودة عند هؤلاء ، فإن خطأهم فيها كثير جداً ولعل ضلالهم أكثر من هداهم وجهلهم أكثر من علمهم"[1].

ولهذا وغيره: "وجد القرآن والسنة كاشفان لأحوالهم، مبينان لحقهم مميزان بين حق ذلك وباطلة، والصحابة كانوا أعلم الخلق بذلك كما كانوا أقوم الخلق بجهاد الكفار والمنافقين"[2].

وهكذا فالفلاسفة القائلون: "إن النعيم والعذاب لا يكون إلا على الروح، وأن البدن لا ينعم ولا يعذب منكرون لمعاد الأبدان، وهؤلاء كفار بإجماع المسلمين"[3].

---

١ . فتاوى ٢٢٥/٩ – ٢٢٦ .

٢ . المرجع السابق ١٣٧/٤.

٣ . المرجع السابق ٢٨٣/٤.

الباب الثاني

المسائل التي بدع بها الغزالي الفلاسفة .

الفصل الأول: جذور نفي الصفات الإلهية.

الباب الثاني

المسائل التي بدع بها الإمام الغزالي الفلاسفة :

تمهيد :

لقد تم في الباب الأول من هذا البحث الكلام عن أغلب المسائل التي بدع بها الإمام الغزالي الفلاسفة وذلك لسببين وهما :

الأول : مسألة التبديع فرع من مسألة التكفير ولهذا فالاعتراض على هذه كالاعتراض على الأخرى .

الثاني : مسألة التكفير لا يكون الكلام فيها كاملاً إلا إذا سبقه الكلام في مسائل التبديع.

ومن أمثلة السبب الأول ما يلي :

المسألة الثانية : في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والمكان[1] .

المسألة الثالثة : في بيان تلبيسهم بقولهم : إن الله فاعل العالم وصانعه ، وإن العالم صنعة وفعله وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة .

المسألة الرابعة : في بيان عجزهم عن الاستدلال عن وجود الصانع .

المسألة العاشرة : في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعله[2] .

هذه المسائل الأربع استوفيت الرد عليها في مسألة قدم العالم .

كذلك من أمثلة السبب الأول :

المسألة السادسة عشرة : في أبطال قولهم إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في العالم[3] .

استوفيت الرد عليها في المسألة الثانية وهي قولهم : إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات .

---

١. أنظر ص٤٣ ، ٥٦ ، ٥٨، ٥٩، ٩٣ ، ٩٥ ، من البحث .

٢. أنظر : ص٣٥، ٥٤ ،٥٥ ، ٥٨ ، ٥٩ من البحث .

٣. انظر : ص ١٠٦ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٩ من البحث .

المسألة الرابعة عشرة : في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية .

المسألة الخامسة عشرة : في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء .

ففي هاتين المسألتين زعم الفلاسفة أن للفلك نفساً تحركه كما للناس نفوس والقدماء منهم قالوا : إن نفس الفلك عرض قائم وأنها تتحرك شوقاً لله **تعالى** للتشبه به .

أما أبن سنيا واتباعه فقد زعم أن النفس الفلكية جوهر قائم بنفسه[1] .

وقد استوفيت الرد عليهما في المسألة الثالثة وهو قولهم : بحشر الأرواح دون الأجساد .

أما السبب الثاني فمن أمثلته :

المسألة الحادية عشرة : في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي[2] .

المسألة الثانية عشرة : في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضاً[3] .

تم التكلم في هاتين المسألتين قبل البدء في المسألة الثالثة عشرة التي كفر بها الإمام الغزالي رحمه الله الفلاسفة ، وجميعها في المسألة الثانية وهي قولهم : إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات .

كذلك من أمثلته :

المسألة الثامنة عشرة : في تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني .

المسألة التاسعة عشرة : في إبطال قولهم إن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم .

---

١. انظر : ص ٣٠ ، ٣٨ ، ١٨٠ ، ١٨٤ من البحث .

٢. انظر : ص ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٣ ، ١٢٤ من البحث .

٣. انظر : ص ١١٦ ، ١١٧ ، ١٢٣ ، ١٢٤ من البحث .

تم التكلم عنها قبل المسألة العشرون التي كفر بها الإمام الغزالي الفلاسفة وجميعها في المسألة الثالثة وهي قولهم : إن الله يحشر الأرواح دون الأجساد[1] .

أما المسألة السادسة وهي : في إبطال مذهبهم في نفي الصفات[2] .

والمسألة السابعة عشرة وهي : في إبطال قولهم في استحالة خرق العادات[3] .

فقد كان التكلم فيهما بين مسألتي : إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات .

وقولهم : بحشر الأرواح دون الأجساد .

ولهذا فإن الكلام في مباحث هذا الباب سوف يكون في أهم وأبرز المسائل التي أوردها الإمام الغزالي رحمه الله في كتابه (تهافت الفلاسفة) ورد عليها شيخ الإسلام ابن تيميه رحمه الله تعالى رداً مفصلاً .

هذه المسائل من بداية المسألة الخامسة وحتى نهاية المسألة التاسعة وقد تضمنت ألفاظ مجملة تجمع بين الحق والباطل ولهذا ترتب عليها نفي الصفات الإلهية عند كل من استعمل هذه الألفاظ ولهذا فإن الكلام في الصفحات التالية سوف يكون في أهم هذه المسائل والتي لم يتكلم عنها في ثنايا البحث .

---

١. انظر ص ١٨٠ ،١٨٤ ،من البحث .

٢. انظر : ١١٥ : ١١٦ من البحث حيث بينت عقيدة الغزالي في الصفات وذلك لأنه من المتكلمين الذين اضطربوا في هذه المسألة . كذلك أنظر ص ٢٣٠ ، ٢٣٦ ويعد ذلك الرد عليهم من قبل الغزالي في مبحث أهم النقاط التي دار الصراع حولها بين الغزالي والفلاسفة وقد تضمن هذا المبحث خمس مسائل .

٣. انظر : ص ١١٩ ، ١٢١ ، ١٨٤ ، ١٨٩ ، ٢٠٣ ،٢٠٤ من البحث .

أهم المسائل التي بدع بها الغزالي الفلاسفة.

مسألة: في الصفات.

الفصل الأول:

جذور نفي الصفات الإلهية.

تمتد جذور تعطيل الذات الإلهية عن الصفات تعطيلاً مطلقاً إلى ما قبل الميلاد بقرون، فقد اتضح لنا مما سبق أن واجب الوجود، أو المحرك الأول في تفكير أرسطو يحرك ولا يتحرك، وهذا شأن المعشوق والمعقول، فهو فعل محض وخير محض لا تخالطه المادة، يعقل ذاته التي هي في غاية الفضيلة فيكون بذلك عاقلاً، وفي نفس الوقت معقولاً من غير أن يؤدي ذلك إلى شيء من التعب، أو تكثر في ذاته[1].

وبصورة عامة فإن صفات المحرك الأول عند أرسطو أنه فعل محض، أو صورة محضة، وهو خير محض يعقل ذاته ولا يعقل غيره وفي الوقت ذاته يكون معقولا من غير أن يؤدي ذلك إلى تكثر في ذاته، فهو عقل، وعاقل، ومعقول، وكلها فيه واحد، أما أنه عقل، فلأنه صورة محضة وبريء عن المادة وعلائقها، وأما أنه عاقل فلأن ذاته بسيطة غير مركبة، وأما أنه معقول، فلأن علمه كامل، وموضوع هذا العلم الكامل لا يكون إلا كاملا، فهو لا يعقل إلا ذاته، أما غير ذاته فلا تعقل شيئا منها[2].

---

١ . انظر ثامسطيوس شرح مقالة اللام ص٢٠ ، ٢١.

٢ . انظر : أرسطو مقالة اللام – ص٩-١٠ ، كذلك ثامسطيوس شرح مقالة اللام ص١٩.

إذن: فمن الواضح أن أصل مقالة التعطيل والتأويل مأخوذ عن تلامذة اليهود والمشركين وضلال الصابئة[1].

وأول من أظهر ذلك في الإسلام الجعد بن درهم، شيخ الجهم بن صفوان، فقد زعم أن الله لم يتخذ ابراهيم خليلا، و لم يكلم موسى تكليما –تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً وقد قيل إنه أخذها عن أبان بن سمعان وأخذها أبان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودي، الذي سحر النبي صلى الله عليه وسلم، وكان الجعد بن درهم فيما قيل عنه من أهل حران وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة وقد ذبحه خالد بن عبد الله القسري بواسط على عهد التابعين[2].

وبعد ذلك أخذ هذه المقالة تلميذه جهم بن صفوان المقتول سنة ١٢٨هـ، فكان أول من نفى أسماء الله وصفاته في الإسلام نفياً مطلقاً، وقد وافقه على النفي المطلق ملاحدة الباطنية والفلاسفة ونحوهم.

أما المعتزلة: فوافقوه على نفي الصفات دون الأسماء وأما الكلابية ومن وافقهم: فقد وافقوه على نفي الصفات الاختيارية دون نفي أصل الصفات[3] ، وقد قرر الشهرستاني مذهب هؤلاء في الصفات بقوله: "أما تعطيل الباري سبحانه عن الصفات الذاتية والمعنوية وعن الأسماء والأحكام فذلك مذهب الإلهيين من الفلاسفة، فإنهم قالوا: واجب الوجود لذاته واحد من كل وجه، فلا يجوز أن يكون لذاته مبادىء تجتمع،

---

١ . انظر : فتاوى ٥/٢٠،٢٥.

٢ . انظر : المرجع السابق ٥/٢٠-٢١ ، ١٢/٣٥٠-٣٥١.

٣ . انظر : المرجع السابق ١٤/٣٤٨ منهاج ٢/٥٦١.

فيتقدم واجب الوجود، لا أجزاء كمية، ولا أجزاء حد سواء كانت كالمادة والصورة، أو كانت على وجه آخر...وذلك لأن ما هذا صفته فذات كل واحد منه ليس ذات الآخر ولا ذات المجتمع، وإنما تعينه واجب بالذات فليس يقتضي معنى آخر سوى وجوده، وإن وصف بصفة فليس يقتضي ذلك معنى غير ذاته واعتباراً ووجهاً غير وجوده بل الصفات كلها إما إضافية كقولنا مبدأ العالم وعلة العقل كما تقولون خالق ورازق، وإما سلبية كقولنا واحد أي ليس بمتكثر، وعقل أي مجرد عن المادة، وقد يكون تركيبه من إضافة وسلب كقولنا حكيم مريد"[1].

أما المعتزلة فقد قالوا: "إن الباري تعالى حي عالم قادر لذاته لا بعلم وقدرة وحياة، واختلفوا في كونه سميعاً بصيراً مريداً متكلماً على طرق مختلفة"[2].

"وقالت الصفاتية من الأشعرية والسلف إن الباري تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة سميع بسمع بصير ببصر مريد بإرادة، متكلم بكلام باق ببقاء وهذه الصفات زايدة على ذاته سبحانه، وهي صفات موجودة أزلية، ومعان قائمة بذاته "[3]

ومن الجدير بالذكر أن بدعة نفي الصفات كانت آخر البدع حدوثاً في الإسلام لأنه من المعلوم أن جميع البدع التي حدثت في الإسلام سواء كانت من خوارج أو شيعة أو مرجئة أو قدرية كان لها شبه في نصوص الأنبياء.

---

١ . نهاية الإقدام ص١٢٧.

٢ . المرجع السابق ص١٨٠.

٣ . المرجع السابق ص١٨١.

أما بدعة الجهمية النفاة والتي كانت آخر البدع حدوثا في الإسلام فإنه ليس معهم فيها دليل سمعي أصلا[1]، ولهذا "بنوا بدعتهم على قاعدة مبتدعة الصابئين المكذبين ببعض ما جاءت به الرسل الذين لا يصفون الرب إلا بالصفات السلبية أو الإضافية أو المركبة منهما، وهم في هذا التعطيل موافقون في الحقيقة لفرعون رئيس الكفار الذي جحد الصانع بالكلية، فإن جحود صفاته مستلزم لجحود ذاته"[2].

"ولهذا لما حدثت هذه البدعة أطلق السلف والأئمة القول بتكفير أهلها، لعلمهم بأن حقيقة قولهم: تعطيل الخالق، ولهذا يصير محققوهم إلى مثل قول فرعون مقدم المعطلة وينتصرون له ويعظمونه"[3].

---

١ . انظر : منهاج ٥٦١/٢.

٢ . فتاوى ٣٥١/١٢.

٣ . منهاج ٥٦١/٢.

الفصل الثاني

الصفات الإلهية عند الفارابي وابن سينا، وفيه ثلاثة مباحث.

المبحث الأول:

- رأي الفارابي وابن سينا في مسألة تعدد الصفات.

المبحث الثاني:

- أدلة الفارابي وابن سينا على نفي الصفات.

المبحث الثالث:

- أهم النقاط التي دار الصراع حولها بين الغـــزالي والفلاســفة في موضوع الصفات.

الفصل الثاني

الصفات الإلهية عند الفارابي وابن سينا

المبحث الأول:

رأي الفارابي وابن سينا في مسألة تعدد الصفات.

مما سبق اتضح لنا أن الفلاسفة وافقوا الجهم بن صفوان على نفي أسماء الله وصفاته نفيا مطلقا، بل إن أبا نصر الفارابي دخل حران وأخذ عن فلاسفة الصابئين تمام فلسفته ولهذا كان تأثره وابن سينا من بعده بما قاله أرسطو كبير جدا يوضح ذلك قوله: "إن واهب الوجود خير محض، وعقل محض، ومعقول محض، وعاقل محض، وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد، والعاشق الأول هو المعشوق الأول"[1].

ويقول **ابن سينا**: "إن الأول النظام المعقول مرتض أي أنه في ذاته لا يمكن أن يكون كمالا حقيقيا إلا وهو له في ذاته"[2].

وفي موضع آخر يقول: "كل واجب الوجود بذاته، فإنه خير محض، وكمال محض، إلا أن الأول وجوده وكماله وعلوه وبهاؤه من ذاته لا يشوبه شيء آخر"[3].

إذن: فالنصوص السابقة توضح لنا تأثر الفارابي وابن سينا بما قاله أرسطو: من أن الله عقل محض وفكر محض، ولكنهما أرادا التوفيق بين الدين والفلسفة في هذه المسألة، فكان توفيقهما كسابقه وفي غيرها من المسائل تلفيقاً، ولهذا فالصفات عندهما عين الذات، اعتقاداً منهما أن -الله تعالى عن قولهما- إذا وصف بصفة من الصفات التي أثبتها لنفسه في القرآن وأثبتها له

---

١ . المدينة الفاضلة ص٨،٩.

٢ . شرح مقالة اللام – ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص٢٤-٢٥ .

٣ . شرح الأثولوجيا ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص٤٥.

رسوله وصحابته ومن سار على هديهم إلى يوم الدين، فسوف يؤدي ذلك إلى كثرة في ذاته وهذا مناف لما أدعوه من بساطه.
وبناء على هذا الرأي الفاسد وضعوا لأنفسهم أدلة ما أنزل الله بها من سلطان، وعن طريقها نفوا صفات وحقيقة رب العالمين، بل إن الواحد الذي ذكروه لا وجود له إلا في الأذهان.

المبحث الثاني:

أدلة الفارابي وابن سينا على نفي الصفات.

إن ما ستدل به نفاة الصفات جميعا بما فيهم الفارابي وابن سينا هو إثبات واحد بسيط ونفي التركيب، فهم يرون أن الواجب بذاته واحد بسيط لا كثرة فيه وأنه إذا كان ذاتا وصفانا كان مركب، والمركب مفتقرا إلى أجزائه وأجزاؤه غيره.
وبناء على هذا نفت الفلاسفة صفات المعاني بجعل الصفات عين الذات.
يقول الفارابي موحدا بين ذاته وصفاته: "...ليس يحتاج في أن يكون عقلا وعاقلا إلى ذات أخرى يستفيده من خارج ذاته بل يكون عقلا وعاقلا بأن يعقل ذاته، فإن الذات التي يعقل هي التي يعقل وكذلك الحال في أنه عالم...فإنه لعلم ذاته معلوم، وإنه علم ذات واحدة وجوهر واحد...وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود فجماله إذا فائق لجمال كل ذي جمال وكذلك رتبته وبهاؤه وجماله له بجوهره وذاته"[1].
ويقول ابن سينا: "أعلم أنه لما ثبت أنه واجب الوجود وأنه واحد من كل وجه، وأنه منزه عن العلل، وأنه لا سبب له

---

١ . السياسات المدنية ص١٥-١٦.

بوجه من الوجـــوه، ثبــت أن صفاتــه غـــير زائـــدة علـــى ذاتــه وأنـــه موصوف بصفـــات المـــدح والكمـــال"[1].

إذن: فالفـــارابي وابـــن ســـينا في النصـــوص الســـابقة تكلمـــا عـــن الصفات بصورة عامة، علـــى أنهـــا ليســـت زائـــدة علـــى الـــذات، أي لا تختلـــف عـــن ذات الله الـــتي هـــي عندهمـــا علـــم محـــــض وإدراك محض وعقل محض، فهذه الصفـــات ليســـت مغـــايرة للـــذات بـــل هـــي عين الـــذات.

- الصفات في نظر الفارابي وابن سينا لا تغاير علم الله في الحقيقة والمفهوم.

بعـــد أن تكلمـــا الفـــارابي وابـــن ســـينا في الصفـــات بصـــورة عامـــة شرعا في شـــرح صفـــات المعـــاني الواجبـــة لله تعـــالى بردهـــا إلى صفـــة العلـــم، فالصفـــات في نظرهمـــا لا تغـــاير علـــم الله في الحقيقـــة والمفهوم الذي لا ينـــافي البســـاطة عندهمـــا.

يقـــول الفـــارابي: "إذا اعتـــبر الحـــق ذاتـــا وصفاتـــا، كـــان كـــل في وحدة، فإذا كل كـــل متمثـــل في قدرتـــه وعلمـــه..."[2].

فالصفات عند الفارابي عـــين الـــذات بـــل إن كـــل صفـــة يتصـــف بهـــا الواحد متمثلة في القـــدرة والعلـــم وكذلـــك ابـــن ســـينا شـــرح جميـــع الصفات الواجبـــة لله بمـــا لا يخـــرج في مجموعـــها عـــن كونهـــا علمـــا وإدراكا فقال: "فـــالأول يعقـــل ذاتـــه، ويعقـــل نظـــام الخـــير الموجـــود في الكـــل، وأنـــه كيـــف يكـــون، فذلـــك النظـــام لأنـــه يعقلـــه هـــو مستفيض كائن موجود. وكـــل معلـــوم الكـــون وجهـــة الكـــون عـــن مبدئه عند مبدئه، وهـــو خـــير غـــير منـــاف وتـــابع لخيريـــة ذات المبـــدأ وكما لها المعشـــوقين لذاتيـــهما، فذلـــك الشـــيء مـــراد، لكـــن ليـــس مراد الأول علـــى نحـــو مرادنـــا حـــتى يكـــون لـــه فيمـــا يكـــون عنـــه

---

١ . الرسالة العرشية ص٧.

٢ . فصوص الحكم ص٢١ .

غرض، فكأنك قد علمت استحالة هذا، وستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الإرادة العقلية المحضة"[1].

وهكذا شرح ابن سينا صفة الإرادة على أن المقصود بها الإرادة العقلية المحضة، التي هي العلم بكل ما يصدر في الكون وعدم الكراهة، وذلك لأنه يعلم ذاته، وعلمه بذاته يجعله عالما بفيضان الخير، والنظام عنه، بل إنه بشرحه السابق يعتقد أنه يفرق بين إرادة البشر التي تستلزم التركيب من مريد وإرادة وبين إرادة الباريء عز وجل المتره عن التركيب والنقص ولهذا قال: بل هو لذاته مريد والإرادة تعود إلى العلم ولا تغايره.

ومن ثم أخذ في شرح صفة الحياة والقدرة والسمع والبصر بنفس الطريقة أي بمفهوم يؤول ويرجع إلى العلم والإدراك[2].

أما صفة الكلام: فهي عند الفارابي وابن سينا عبارة عن فيضان العلوم منه، على لوح قلب النبي صلى الله عليه وسلم بوساطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال[3].

بل إن ابن سينا جمع ما زعمه وهو أن هذه الصفات لا تغاير علم الله تعالى في الحقيقة والمفهوم في نص واحد فقال: "بل هو ذات، هو الوجود المحض، والحق المحض، والخير المحض، والعلم المحض، والقدرة المحضة، والحياة المحضة، من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى واحد، وذات واحدة"[4].

---

١ . النجاة ١٠٦/٢.

٢ . انظر : النجاة ١٠٦/٢-١٠٧ ، الشفاء ٣٥٧/٢-٣٦٧ – الرسالة العرشية ص١١.

٣ . انظر الرسالة العرشية ص١٢.

٤ . الرسالة النيروزية ص١٠٦.

إن مزاعم الفارابي وابن سينا السابقة كانت محاولة منهم في التوفيق بين الدين والفلسفة، ولهذا ردوا صفات المعاني إلى العلم ثم ردوا العلم إلى الذات كي لا تكون هناك كثرة في ذات الباري من جميع الوجوه، ولكن هذه المحاولة كانت تلفيقا وليست توفيقا وذلك لأنهما كانا متأثرين بآراء أرسطو في هذا الموضوع ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "المتفلسفة اصطلحوا على تقسيم "المتقابلين بالنفي والإثبات" إلى النقيضين وإلى ما يسمونه "العدم والملكة" و "العدم" عندهم سلب الشيء عمن من شأنه أن يكون متصفا به كالعمى والخرس، فإنه عدم البصر والكلام، عما من شأنه أن يكون بصيرا متكلما، فأما الجماد فلا يسمونه لا بهذا ولا بهذا"[1].

ثم بين أن هذه الشبهه ليست على أهل النظر فقال: "وشبهتم ليست على طائفة من أهل النظر، فظنوا أنه إذا لم يوصف بصفات الكمال من الحياة والعلم والسمع والبصر والكلام لم يلزم أن يتصف بصفات النقص، لأنهما متقابلان تقابل "العدم والملكة" لا تقابل النقيظين"[2].

ثم بين رحمه الله أن زعمهم هذا: "إلحاد في أسماء الله وآياته وتمثيل له بالمعدوم والموات، فالحياة والعلم والقدرة والكلام ونحو ذلك صفات كمال، والرب تعالى أحق لكل كمال، فيمتنع أن يثبت للمخلوق كمال إلا والخالق أحق به كما يمتنع أن يتره المخلوق عن نقص إلا والخالق أحق بتترهه منه، كيف وهو خالق الكمال للكاملين"[3].

---

١ . فتاوى ١٢/٣٥٦-٣٥٧.

٢ . المرجع السابق ١٢/٣٥٧.

٣ . المرجع السابق ١٢/٣٥٦.

-رأي ابن سينا في باقي الصفات الإلهية:

يرى ابن سينا أن الصفات الإلهية الأخرى بعضها موجود على سبيل الإضافة، وبعضها على سبيل السلب وبعضها الآخر على سبيل الإضافة والسلب معا، ومن ثم ضرب أمثلة على ذلك فقال: الصفات التي تعود إلى السلب، كالواحد، فإنه عبارة عما لا ينقسم بالكم أو القول، والتي تعود إلى الإضافة مثل كونه تعالى خالقا ورازقا، بارئا مصورا إلى غير ذلك من صفات الأفعال، وأما التي تعود إلى الإضافة والسلب معا فكالأول؛ لأنه باعتبار ذاته لا تركيب فيه وهو منزه عن العلل، وباعتبار إضافته إلى الموجودات هو الذي تصدر عنه الأشياء، ولهذا لو قال قائل: إن واجب الوجود واحد، لم يعن بذلك إلا سلب القسمة والشريك عنه، وإذا قال: إنه عقل وعاقل ومعقول لم يعن بذلك إلا كونه مع سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله[1].

إذن: فالصفات الإلهية الأخرى -أي غير صفات المعاني- ردها ابن سينا إلى نفس الذات إما عن طريق السلب أو الإضافة، أو هما معا اعتقادا منه أن في ذلك محافظة على وحدانية الله ولهذا يقول: "وهكذا نطلق عليه جميع الصفات، بشرط ألا تتكثر ذاته ولا تنخرم وحدته، ولا تتطرق إليه جميع العلل، فهو واجب الوجود، وهو واحد لا علة له ، وهو تام الوجود، ولا يفوت منه كمال"[2].

ويقول في موضع آخر: "فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه (إن) و (موجود) ثم الصفات الأخرى

---

١ . انظر : الشفاء ٣٦٧/٢ النجاة ١٠٧/٢-١٠٨ ، الرسالة العرشية ص٧-٨ .

٢ . الرسالة العرشية ص١٣ .

يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع السلب، وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة"[1].

إذن فما قاله هؤلاء الفلاسفة: مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه في غاية الفساد، بل إن مقالتهم: تستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق تعالى، وهذا منتهى الإلحاد.

ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "من يجعل وجود العلم هو وجود القدرة، ووجود القدرة هو وجود الإرادة فقود هذه المقالة يستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق تعالى، وهذا منتهى الإلحاد، وهو مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه في غاية الفساد، ولا مخلص من هذا إلا بإثبات الصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات، وهو دين الذين آمنوا وعملوا الصالحات.

وذلك أن نفاة الصفات من المتفلسفة ونحوهم يقولون: إن العاقل والمعقول والعقل والعاشق والمعشوق والعشق، واللذة واللذيذ والملتذ: هو شيء واحد، وإنه موجود واجب له عناية، ويفسرون عنايته بعلمه أو عقله، ثم يقولون: وعلمه أو عقله هو ذاته وقد يقولون: إنه حي عليم قدير مريد متكلم سميع بصير، ويقولون: إن ذلك كله شيء واحد، فإرادته عين قدرته وقدرته عين علمه، وعلمه عين ذاته"[2].

وبناء على ما سبق من نصوص وما سيأتي فالفارابي وابن سينا لم يثبتا الصفات الخبرية كالوجه واليدين والصفات الاختيارية،

---

١ . النجاة ٢/١٠٧ .

٢ . درء ١/٢٨٣ .

كالنـزول والمجيء وغيرها اعتقادا منهما أن في إثباتها لله تعالى إثبات جسمية وتعدد وقسمة.

يقول الفارابي: "واجب الوجود لذاته لا جنس له ولا فصل له، ولا نوع له، ولا ند له، واجب الوجود لا مقوم له، ولا عوارض له، ولا ليس له فهو ظاهر...فهو الكل في وحده، فهو الحق، وكيف لا وقد وجب هو الباطن، وكيف لا وقد ظهر، فهو ظاهر من حيث هو باطن، وباطن من حيث هو ظاهر، فخذ بطونه إلى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن"[1].

ويقول ابن سينا: "واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة لا في الكم، ولا في المبادىء، ولا في القول، فهو واحد من الجهات الثلاث"[2].

إذن فما يريده الفارابي وابن سينا من النصوص السابقة هو أنه ليس لله تعالى علم ولا قدرة ولا إرادة، ولا كلام، ولا محبة، وأنه لا يرى ولا يباين المخلوقات ولكن الجاهل بكلامهم يتوهم أنه تعظيم لله تعالى[3].

وليس هذا بغريب على من كان من أصلهم: "أنه ليس له صفة ثبوتية، بل صفاته: إما سلب، كقولهم: ليس بجسم ولا متحيز، وإما إضافة كقولهم: مبدأ وعلة وإما مؤلف منهما كقولهم: عاقل ومعقول وعقل، ويعبرون عن هذه المعاني بعبارات هائلة، كقولهم: إنه ليس فيه كثرة كم، ولا كثرة كيف، أو أنه ليس له أجزاء حد، ولا أجزاءكم، أو إنه لا بد من إثباته موحدا

١ . فصوص ص٤.

٢ . النجاة ٨١/٢ وانظر : الرسالة الأضحوية ص٤٤.

٣ . انظر : درء ٨٧/١.

توحيدا، منزها مقدسا عن المقولات العشر: عن الكم، والكيف، والأين، والوضع، والإضافة، ونحو ذلك.

ومضمون هذه العبارات وأمثالها نفي صفاته وهم يسمون نفي الصفات "توحيدا" وكذلك المعتزلة ومن ضاهاهم من الجهمية يسمون ذلك توحيدا، وهم ابتدعوا هذا التعطيل الذي يسمونه توحيدا، وجعلوا اسم التوحيد واقعا على غير ما هو واقع عليه في دين المسلمين، فإن التوحيد الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، هو أن يعبد الله لا يشرك به شيئا، ولا يجعل له ندا، كما قال تعالى: "قل يا أيها الكافرون، لا أعبد ما تعبدون، ولا أنتم عابدون ما أعبد، ولا أنا عابد ما عبدتم، ولا أنتم عابدون ما أعبد، لكم دينكم ولي دين"[١].

ومن تمام التوحيد أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، ويصان ذلك عن التحريف والتعطيل، والتكييف والتمثيل، كما قال تعالى: "قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد"[٢].

المبحث الثالث:

أهم النقاط التي دار الصراع حولها بين الغزالي والفلاسفة في موضوع الصفات.

سبق وأن وضحنا أن الغزالي يثبت صفات المعاني على أنها قديمة.

أما الفلاسفة بما فيهم الفارابي وابن سينا فقد نفوا هذه الصفات، اعتقادا منهم أن في إثباتها تعارض مع مبدأ التوحيد،

---

١ . سورة الكافرون من ١-٦ .

٢ . سورة الإخلاص من ١-٤- وانظر : درء ١/ ٢٨٤.

حيث قالوا: الله واحد والوحدانية من أهم صفات الله تعالى، فإذا أثبتنا أن لله صفات متعددة فسوف نثبت له الكثرة والتركيب والجسمية[1]، ولهذا فإن من أهم النقاط التي دار الصراع حولها بينهم وبين الغزالي في هذا الموضوع خمس نقاط وهي:

١) الوحدانية.

٢) ليس له صفات زائدة على ذاته.

٣) لا يشارك غيره في فصل أو جنس.

٤) ماهيته عين وجوده .

٥) إنه ليس بجسم.

ولهذا سوف نتحدث عن هذه النقاط بشيء من التفصيل.

١)الوحدانية: وقد بين الغزالي في المسألة الخامسة عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد، وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل منهما لا علة له.

بعد ذلك بين رحمه الله أن للفلاسفة على المسألة السابقة دليلين:

أحدهما: قولهم: لو كانا اثنين لكان وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما...ووجوب الوجود لواجب الوجود، إن كان لذاته فلا يكون إلا لله، وإن كان لعلة فهو إذن معلول، وليس بواجب الوجود، فقد ظهر بهذا أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحدا[2].

اعتراض الغزالي على دليلهم السابق: "نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعلة تقسيم خطأ في وضعه...لأنه يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما، وليس أحدهما علة للآخر، فقولكم: إن الذي لا علة له، لا علة له لذاته أو لسبب، تقسيم خطأ، لأن نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له

---

١ . انظر : النجاة ٢/٤٨-٤٩.

٢ . انظر : تهافت الفلاسفة ص١٠٢، وانظر : النجاة ٢/٧٩.

علة، فأي معنى لقول القائل: إن ما لا علة له لا علة له إما لذاتـــه أو لعلـــة إذ قولنا لا علة له سلب محض، والسلب المحض لا يكون له علة ولا ســـبب، ولا يقال فيه: إنه لذاته أو لا لذاته"[١].

أما دليلهم الثاني على هذه المسألة فقد بينه بقوله: إذا فرض واجبا الوجـــود، لكانا متماثلين أو مختلفين، فإن كانا متماثلين، فلا يعقل التعـــدد والإثنينيـــة، كسوادين في مكان واحد وزمان واحد فإنهما سواد واحد، وإلا جاز في حـــق كل شخص أنه شخصان، وإن كانا مختلفين كانا مركبين، ومحال أن يكـــون واجب الوجود مركبا[٢].

اعتراض الغزالي على دليلهم الثاني: "إنه مسلم أنه لا يتصـــور الإثنينيـــة إلا بالمغايرة في شيء ما، وأن المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما، ولكـــن قولكم: إن هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الأول تحكم محـــض، فمـــا البرهان عليه"[٣] بل إنه رحمه الله بين تناقضهم حيث إنهم ينفون الكثرة عـن الله من كل وجه "ومع هذا فإنهم يقولون في الباريء تعالى: إنـــه مبـــدأ، وأول، وموجود وجوهر، وواحـــد، وقـــديم، وبـــاق، وعـــالم وعقـــل، وعـــاقل ومعقول...وزعموا: أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه، وهـــذا من العجائب"[٤].

بعد ذلك أخذ رحمه الله يبين مذهبهم فقال: والعمدة في فهم مذهبهم رد هـــذه الأمور جميعا إلى السلب والإضافة، والباري أول بالإضافـــة إلى الموجـــودات بعده، ومبدأ بالإشارة إلى وجود غيره منه، وموجود بمعنى معلوم، وجوهر بمعنى سلب الحلول في موضع عنه، وقديم بمعنى سلب العدم أولا، وباق بمعنى ســـلب العدم آخرا، وواجب الوجود بمعنى أن لا علة له، وهو عقل بمعنى أنه بريء عن

---

١ . انظر : تهافت الفلاسفة ص١٠٣ .

٢ . انظر : تهافت الفلاسفة ص١٠٤، وانظر : النجاة ٨٤/٢.

٣ . تهافت الفلاسفة ص١٠٤.

٤ . المرجع السابق ص١٠٦.

المادة...وعالم بأن كماله في فيضان غيره منه، فيكون علمه علة فيضان كل شيء، وهو قادر بمعنى كونه فاعلا المقدورات، ومريد بمعنى راض، فترجع الإرادة إلى القدرة، والقدرة إلى العلم، والعلم إلى الذات...[1].

هذه الأصول التي أوردها الغزالي هي الأساس في بحث الصفات لأن الوحدة حسب اعتقادهم لا تتحقق إلا بنفي الكثرة، أي بنفي الصفات الزائدة والانقسام والتركيب والجسمانية.

٢) ليس له صفات زائدة على ذاته:

وهذ النقطة وضحها الغزالي في المسألة السادسة بقوله: في إبطال مذهبهم في نفي الصفات- حيث بين أدلتهم في النفي أولا، ومن ثم الاعتراض على ما قالوه ثانيا.

فقال: اتفقت الفلاسفة والمعتزلة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول، على أنها صفات زائدة على الذات، لأن ذلك يوجب كثرة في واجب الوجود، وهو محال، وزعموا أن الأسامي وردت شرعا ويجوز إطلاقها لغة، وهي ترجع إلى ذات واحدة ولهذا أجمعوا على نفي الصفات[2].

ومن ثم بين رحمه الله أن واجب الوجود عندهم مكتف بذاته وأن لهم في قولهم هذا مسلكان:

الأول: قولهم: "إن الصفة والموصوف...إما أن يستغني كل واحد منهما عن الآخر في وجوده...فلا يكون واحد منهما واجب الوجود...أو يحتاج أحدهما دون الآخر، فالذي يحتاج معلول، والواجب الوجود هو الآخر، والمعلول يفتقر إلى سبب، فيؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب"[3].

اعتراض الغزالي على دليلهم السابق: "الذات في قوامها غير محتاجة إلى

١ . انظر : المرجع السابق ص١٠٦-١١٠ ، وانظر : النجاة ٢/١٠٦-١٠٧.

٢ . انظر تهافت الفلاسفة ص١١١.

٣ . المرجع السابق ص١١٢.

الصفات، والصفات محتاجة إلى الموصوف كما في حقنا... كما أن ذات واجب الوجود قديم ولا فاعل له، فكذلك صفته قديمة ولا فاعل لها"[1].

كما بين أن هذا "الدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحهم، وإنما دل على إثبات طرق تنقطع به تسلسل العلل والمعلولات، وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة، لا فاعل لها، كما أنه لا فاعل لذاته، ولكنها تكون متقررة في ذاته"[2].

جواب الغزالي السابق جيد ولكنه من وجه واحد فقط، مع أن مضمون حجة الفلاسفة في نفي الصفات ينتهي أمره إلى أن هذا تركيب والمركب مفتقر إلى جزئه والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بنفسه لأنه محتاج[3]، **ولهذا بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن الجواب عن هذه الحجة يمكن بوجوه:**

أحدها: إما أن يقال: قولكم: إما أن يكون أحدهما محتاجا إلى الآخر، وإما أن يكون مستغنيا عنه: تريدون بالاحتياج حاجة المفعول إلى فاعله أو مطلق التلازم، وهو كون أحدهما لا يوجد إلا بالآخر، أم قسم ثالث؟ فإن أردتم الأول وهو حاجة المفعول إلى فاعله كان الجواب أن أحدهما لم يكن محتاجا إلى الآخر، بل غنيا عن كونه فاعلا له، ولا يلزم أن يكونا واجبي الوجود بمعنى أن كلا منهما هو الواجب بنفسه، المبدع للممكنات وإن قيل إن كلا منهما واجب الوجود، بمعنى إنه لا مبدع له قيل: نعم ولا نسلم تعدد مسمى واجب الوجود بهذا التفسير، وإنما يمتنع تعدده بالتفسير الأول، فإن الأدلة قامت على أن خالق الممكنات رب واحد له صفاته اللازمة قديم أزلي ممتنع عدمه ليس له فاعل، فإن عبر عن هذا المعنى بأنه واجب الوجود فهو حق، وإن عني بواجب الوجود ما ليس ملازما لغيره، فليست الذات وحدها واجبة الوجود ولا

---

١ . المرجع السابق ص١١٢.

٢ . تهافت الفلاسفة ص١١٣.

٣ . انظر : درء ٣/٣٩٥-٣٩٦.

الصفات، بل الواجب الوجود هو الذات المتصفة بصفاتها اللازمة لها، وملازمة الذات للصفات ليس معناه أن كلا منهما مبدع للآخر .

وإن قلتم: كل منهما محتاج إلى الآخر، بمعنى أنه ملازم له، لم يلزم بكونه ملازما أن يكون معلولا[1].

الجواب الثاني: وهو أن يقال: ما تعني بواجب الوجود؟ أتعنى به ما لا فاعل له، أو تعنى به القائم بنفسه الذي لا فاعل له؟

فإن عنيت الأول لم يمتنع أن يكون كل من الصفات والذات واجب الوجود بهذا التقسير، ولم يدل على امتناع تعدد الواجب بهذا التفسير دليل، كما لم يدل على امتناع تعدد القديم بهذا التفسير دليل، وإنما دل الدليل على أنه لا إله إلا الله، وأن الله رب العالمين واحد لا شريك له، وهو التوحيد الذي دل عليه الشرع والعقل فأما نفي الصفات وتسمية ذلك توحيدا فهو مخالف للشرع والعقل .

وإن أراد بواجب الوجود: القائم بنفسه الذي لا فاعل له كانت الذات واجبة الوجود، وهي بالصفة واجبة الوجود ولم تكن الصفة وحدها واجبة الوجود. وإن أريد بحاجة كل من الصفة والموصوف إلى الآخر التلازم، اختير إثبات ذلك، ولم يلزم من ذلك كون أحدهما معلول الآخر، فإن المتضايفين متلازمان، وليس أحدهما معلول الآخر، وإن أريد بذلك كون أحدهما فاعلا اختير نفي الحاجة بهذا التفسير، وهو القسم الأول، وهو أنه ليس أحدهما محتاجا إلى الآخر.

وإن أريد أن أحدهما محل للآخر، اختير جواب الغزالي وهو أن الصفة محتاجة إلى الذات من غير عكس"[2].

وعلى هذا فقول القائل إن أحدهما معلول للآخر، إن أراد به أن أحدهما فاعل للآخر فهو باطل، فإنه لا يجب من قيام الصفة

---

١ . انظر درء ٣/٣٩٢ ٣٩٣.

٢ . درء ٣/٣٩٤-٣٩٥.

بالموصوف أن يكون الموصوف فاعلا للصفة، بل الأمر بالعكس، فإن المفعول يمتنع أن يكون من باب الصفات اللازمة للموصوف.

وإن أريد بذلك أن يكون أحدهما قابلا للآخر، فلا امتناع في ذلك، وإن قيل: بل إن المحل علة للحال"[1].

بل بين رحمه الله "أن هذه الحجة وأمثالها إنما نشأت فيها الشبهة من جهة أن ألفاظها مجملة، فلفظ "العلة" يراد به العلة الفاعلة والعلة القابلة، ولفظ "الحاجة إلى الغير" يراد به الملازم للغير، ويراد به حاجة المشروط إلى شرطه، ويراد به حاجة المفعول إلى فاعله.

وإذا عرف هذا، فالصفات اللازمة مع الذات متلازمة وليس أحدهما فاعلا للآخر، بل الذات محل للصفات، وليس الواحد منهما علة فاعلة، بل الموصوف قابل للصفات وهذا لا امتناع فيه، بل هو الذي يدل عليه صريح المعقول وصحيح المنقول"[2].

أما دليلهم الثاني: فقد قالوا: إن العلم والقدرة إذا ثبتت في الأول لم تكن داخلة في ماهية ذاته، لأننا إذا أثبتنا ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو تركيب، وكل تركيب يحتاج إلى مركب وهو الجسم والأول ليس جسما[3].

اعتراض الغزالي: " قول القائل كل تركيب يحتاج إلى مركب، كقوله: كل موجود يحتاج إلى موجد، فيقال له: الأول موجود قديم لا علة له ولا موجد، فكذلك يقال: هو موصوف قديم

١ . المرجع السابق ٣/٣٩٥.

٢ . المرجع السابق ٣/٣٩٥.

٣ . انظر تهافت الفلاسفة ص١١٤،١١٥.

ولا علة لذاته ولا لصفاته ولا لقيام صفة بذاته، بل الكل قديم بلا علة، وأما الجسم فإنما لم يجز أن يكون هو الأول، لأنه حادث، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث، ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسما"[1].

إن ما ذكره أبو حامد مستقيم مبطل لقول الفلاسفة وذلك لأن مقصوده "أن هذا المعنى الذي سميتموه تركيبا ليس معنى كونه مركبا إلا كون الذات موصوفة بصفات قائمة بها، ليس معناه أنه كان هناك شيء متفرق فركبه مركب، بل ولا هناك شيء يقبل التفريق، فإن الكلام إنما هو في إثبات صفات واجب الوجود اللازمة له، كالحياة والعلم والقدرة، وإذا كانت هذه الصفات لازمة للموصوف القديم الواجب الوجود بنفسه، لم يمكن أن تفارقه ولا أن توجد دونه ولا يوجد إلا بها، فليس هناك شيئان كانا مفترقين فركبهما مركب"[2].

٣) **نفي التركيب عن الله**: وقد تكلم الغزالي عن هذه النقطة بقوله: المسألة السابعة: في إبطال قولهم: إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل، وأنه لا يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل، ومن ثم بدأ في تفهيم مذهبهم بقوله: اتفقوا –أي الفلاسفة- أن الأول لا حد له، لأنه لا تركيب فيه، ومشاركة الأشياء له في الوجود ليست مشاركة في الجنس، لأن الوجود في الأشياء مضاف إلى ماهيتها لا يدخل فيها، والمشاركة في كون الأول علة لغيره كسائر العلل هي مشاركة في إضافة لازمة لا تدخل في الماهية، كذلك

---

١ . المرجع السابق ص١١٥.

٢ . درء ٣/٤٠٢-٤٠٣.

المشاركة في الجوهر، لأن معنى الجوهر أنه موجود لا في موضوع، والمشاركة في مقومات هي مشاركة في الجنس المحوج إلى المباينة بالفصل، وليس للأول ماهية سوى الوجود الواجب[1].

اعتراض الغزالي على دليلهم السابق: "هذا النوع من التركيب لا دليل على استحالته سوى نفي الصفات، ولهذا فاستحالة التركيب عندكم بنيت على نفي الصفات وقد ورد الحديث عنه أما انقسام الشيء إلى الجنس والفصل فليس كانقسامه إلى ذات وصفة فالصفة غير الذات والنوع، والفصل ليس غير الجنس من كل وجه، فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة، فإذا ذكرنا الإنسان، فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة النطق[2].

بل إنه ألزم الفلاسفة بما قالوه فقال: "فالأول عندكم عقل مجرد، كما أن سائر العقول -التي هي المبادىء للوجود المسماة بالملائكة عندهم التي هي معلولات الأول- عقول مجردة عن المواد، فهذه الحقيقة تشمل الأول ومعلوله الأول فإن المعلول الأول أيضا بسيط لا تركيب في ذاته إلا من حيث لوازمه، وهما مشتركان في أن كل واحد منهما عقل مجرد عن المادة، وهذه حقيقة جنسية فليست العقلية المجردة للذات من اللوازم، بل هي الماهية وهذه الماهية مشتركة بين الأول وسائر العقول، فإن لم يباينها بشيء آخر فقد عقلتم إثنينية من غير مباينة، وإن

---

١ . انظر : تهافت الفلاسفة ص١٢٢-١٢٣.

٢ . انظر : المرجع السابق ص١٢٤.

باينها فما به المباينة غير ما به المشاركة العقلية، والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقة"[1].

وهكذا ألزم الغزالي الفلاسفة بما أثبتوه من عقول لا حقيقة لها ووضح أن الأول إذا لم يباينها بشيء آخر فقد أثبتوا إلهين، ولهذا "فقد ضلوا في العقليات المنطقيات والإلهيات ضلالا بعيدا، وجعلوا الصور الذهنية الخيالية حقائق موجودة في الخارج، حتى آل بهم الأمر إلى أن جعلوا لواجب الوجود الخالق للسموات والأرض رب العالمين وجودا مطلقا موجودا في أذهانهم، وعرضا ثابتا في نفوسهم، ليس له حقيقة في الخارج، ولا وجود، ولا ثبوت ويقولون: وجوده معقول لا محسوس، وإنما هو معقول في عقولهم، كما يعقلون الكليات الثابتة في العقول، فالوجود المطلق: كالحيوان المطلق، والإنسان المطلق، والجسم المطلق، والشمس المطلقة، والقمر المطلق، والفلك المطلق ونحو ذلك مما لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان.

وهذا هو نهاية التوحيد، الذي زعموا أن الرسل جاءت به"[2].

٤) **ماهية الواجب نفس وجوده:** هذه النقطة كغيرها من النقاط بينها الغزالي في المسألة الثامنة بقوله: في إبطال قولهم: إن وجود الأول بسيط أي هو موجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره ثم بدأ في تفصيل مذهبهم كعادته فقال:

---

١ . تهافت الفلاسفة ص١٢٦.

٢ . درء ٥/٩٥.

قالت الفلاسفة: استحالة إضافة الماهية إلى الواجب الوجود، لأنه لو كان ماهية لكان الوجود مضافا إليها وتابعا لها ولازما، والتابع معلول، فيكون الواجب معلول، وهو متناقض"[1].

رد الغزالي عليهم: إن للواجب حقيقة وماهية وتلك الحقيقة موجودة أي ليست معدومة منفية، والماهية في الأشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود، فكيف في القديم؟ فالوجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول[2].

"وعلى الجملة، دليلهم في هذا يرجع إلى دليل نفي الصفات، ونفي الانقسام الجنسي والفصلي، إلا أنه أغمض وأضعف، لأن هذه الكثرة لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ، وإلا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة وهم يقولون: كل ماهية موجودة ومتكثرة، إذ فيه ماهية ووجود، وهذا غاية الضلال، فإن الموجود الواحد معقول بكل حال، ولا موجود إلا له حقيقة، ووجود الحقيقة لا ينفي الوحده"[3]، "والتناهي إلى هذا الحد في المعقولات غاية ظلماتهم، فقد ظنوا أنهم يتنزهون فيما يقولون، فانتهى كلامهم إلى النفي المجرد..."[4].

فالإمام الغزالي رحمه الله وضح في رده على دليلهم السابق أن هذا الدليل يعود إلى نفي الصفات ونفي الانقسام الجنسي والفصلي، بل إنه أغمض وأضعف، وهم يعتقدون أنهم ينفون الكثرة عن الله تعالى، ولكنهم انتهوا إلى النفي المجرد، ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "هؤلاء عمدوا إلى الصفات

---

١ . تهافت الفلاسفة ص١٢٧.

٢ . انظر : المرجع السابق ص١٢٧-١٢٨.

٣ . المرجع السابق ص١٢٨.

٤ . المرجع السابق ص١٢٩.

المتلازمة في العموم والخصوص ففرضوا بعضها مختصا وبعضها عاما بمجرد التحكم كالوجود والثبوت، والحقيقة والماهية ونحو ذلك.

فإذا قيل: الواجب والممكن كل منهما يشارك الآخر في الوجود ويفارقه بحقيقة أو ماهية.

قيل لهم: معنى الوجود يعمهما، ومعنى الحقيقة يعمهما وكل منهما يمتاز عن الآخر بوجوده المختص به، كما يمتاز عنه بحقيقته التي يختص به، فليس جعل هذا مشتركا وهذا مختصا بأولى من العكس"[١] وذلك لأنه "لو قدر أن الوجود المشترك بين الواجب والممكن موجود فيهما في الخارج وأن الحيوانية المشتركة هي بعينها في الناطق والأعجم: كان تميز أحدهما عن الآخر بوجود خاص، كما يتميز الإنسان بحيوانية تخصه، وكما أن السواد والبياض إذا اشتركا في مسمى اللون تميز أحدهما بلونه الخاص عن الآخر"[٢] بل بين رحمه الله أنه "إذا كان المخلوق المعين وجوده الذي في الخارج هو نفس ذاته وحقيقته وماهيته التي في الخارج، ليس في الخارج شيئان، فالخالق تعالى أولى أن تكون حقيقته هي وجوده الثابت الذي لا يشركه فيه أحد، وهو نفس ماهيته التي هي حقيقته الثابتة في نفس الأمر"[٣].

٥) **الأول ليس بجسم**: هذه النقطة تكلم عنها الغزالي في المسألة التاسعة فقال: في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم، ومن ثم وضح مذهبهم فقال:

---

١ . درء ٤/٢٥٨-٢٥٩.

٢ . المرجع السابق ١/٢٩٤.

٣ . المرجع السابق ١/٢٩٣.

قالت الفلاسفة: "إن الأول ليس بجسم، لأن الجسم لا يكون إلا مركبا منقسما إلى جزأين بالكمية وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية...وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها"[١].

رد الغزالي بقوله: قولكم إن الأول ليس بجسم إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث، وكل حادث يفتقر إلى محدث أما أنتم فقد عقلتم جسما قديما لا أول لوجوده، فلم يمتنع عندكم أن يكون الأول جسما إما الشمس، وإما الفلك الأقصى وإما غيره؟ فإذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له، لم يبعد تقدير مركب لا مركب له، وتقدير موجودات لا موجد لها، إذ نفي العدد والتثنية بنيتموه على نفي التركيب، ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجود، وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه وبينا تحكمكم فيه"[٢].

ومن النص السابق اتضح لنا: أن الغزالي رحمه الله ألزمهم بما قالوه: من أجسام قديمة لا محدث لها إما الشمس وإما الفلك الأقصى فإذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له لم يبعد تقدير موجودات لا موجد لها ومن ثم بين الأصل الذي بنوا عليه هذا النفي وأنه قد رد عليه في النقاط السابقة. ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "فهذا أبو حامد هو وغيره يبينون فساد ما ذكروه من نفي كون الأول جسما، ويقولون: لا طريق إلى ذلك إلا الاستدلال على حدوث الجسم، ثم أبو حامد وغيره من النظار يبينون أيضا فساد ما احتج به على

---

١ . تهافت الفلاسفة ص١٣٠.

٢ . المرجع السابق ص١٣٠.

حدوث الجسم، وقد سبقهم الأشعري إلى بيان فساد ما احتجت به المعتزلة على حدوث الجسم"[1].

وهكذا رفض الإمام الغزالي رحمه الله أصول الفلاسفة مع اعتقاده بالأمور التي قالوها حيث صرح أن ما يجوز اعتقاده من أمور الوحدانية "لا يصح على أصلهم"[2].

---

١ . درء ٤/٢٨٩.

٢ . تهافت الفلاسفة ص١١٠

الفصل الثالث

بين ابن رشد والغزالي، وفيه مبحثان

المبحث الأول:

السؤال عن الصفات بدعة عند ابن رشد.

المبحث الثاني:

دفاع ابن رشد عن الفلاسفة.

الفصل الثالث

بين ابن رشد والغزالي

المبحث الأول:

السؤال عن الصفات بدعة عند ابن رشد.

يرى ابن رشد أنه من البدع التي حدثت في الصفات بدعة السؤال عنها: هل هي الذات؟ أم زائدة على الذات؟ هل هي صفة نفسية؟ هل هي صفة معنوية؟ ويعني بالصفة النفسية: أنها التي توصف بها الذات لا لمعنى زائد على الذات مثل واحد وقديم، ويعني بالصفة المعنوية التي يوصف بها الذات لمعنى قائم بها مثل الحياة والعلم والقدرة...[1]، ولهذا انتقد ابن رشد الأشاعرة الذين أثبتوا لله تعالى سبع صفات زائدة على الذات، كما انتقد المعتزلة الذين جعلوا هذه الصفات عين الذات فقال: "فهناك ثلاثة مذاهب، مذهب من رأى أن الصفات هي نفس الذات ولا كثرة هناك ومذهب من رأى الكثرة وهؤلاء قسمان: منهم من جعل الكثرة قائمة بذاتها، ومنهم من جعل الكثرة قائمة بغيرها، وهذا كله بعيد عن الشرع...والذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات، هو ما يصرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل"[2].

وبعد ذلك قرر ابن رشد أن إثبات الأشاعرة لهذه الصفات السبع زائدة على الذات، يلزمهم بأن يكون الخالق جسما، لأن هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هي حال الجسم[3].

كذلك شبههم بالنصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة الوجود والحياة العلم، وقد قال الله تعالى فيهم: "لقد كفر الذين قالوا: إن الله ثالث ثلاثة"[4].

---

١ . انظر: مناهج الأدلة لابن رشد ص٨٤.

٢ . المرجع السابق ص٨٥.

٣ . انظر : المرجع السابق ص٨٤.

٤ . سورة المائدة /٧٣.

من جهة أخرى نقد المعتزلة الذين قالوا: إن الذات والصفات شيء واحد، فقال: إن هذا أمر بعيد عن المعارف، لأنه ليس يجوز أن يكون العالم هو العلم، إلا لو جاز أن يكون أحد المضافين قرينه، مثال: أن يكون الأب والأبن معنى واحد بعينه، فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور، والتصريح به بدعة وهو أن يضلل الجمهور أحرى من أن يرشدهم، فليس عند المعتزلة برهان...وأن الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء[1].

وابن رشد يقصد بالعلماء الذين عندهم برهان على نفي الصفات. أو أن الذات والصفات شيء واحد وهم الفلاسفة؛ ولهذا فمضمون كلام المعتزلة عنده صحيح، لأن مذهب الفلاسفة في الصفات هو نفسه مذهب المعتزلة وقد صرح ابن رشد بذلك في عدة مواضع من كتابه تهافت التهافت فقال: "والكمال على ضربين كامل بذاته، وكامل بصفات أفادته الكمال، وتلك الصفات يلزم ضرورة أن تكون كاملة بذاتها، لأنها إن كانت كاملة بصفات كمالية يسأل أيضا في تلك الصفات هل هي كاملة بذاتها أو بصفات، فينتهي الأمر إلى كامل بذاته...فما أحق أن يكون الموجود بذاته كاملا بذاته، فإن كان هاهنا موجود بذاته، فيجب أن، يكون كاملا بذاته، وغنيا بذاته، وإلا كان مركبا من ذات ناقصة وصفات مكملة لتلك الذات، فإذا كان ذلك كذلك، فالصفة والموصوف فيه واحد وما نسب إليه من الأفعال التي توجب أنها صدرت عن صفات متميزة فيه فهي على طريق الإضافة"[2].

ومن النص السابق اتضح لنا أن ذات الباري سبحانه لا تكون كاملة عند ابن رشد إلا إذا جردت من الصفات وإلا كان مركبا من ذات ناقصة وصفات مكملة لتلك الذات ولهذا فالصفة والموصوف عنده فيه واحد وذلك لأن "الذات الواحدة ذات الصفات الكثيرة، مضافة أو مسلوبة أو متوهمة بأنحاء مختلفة، من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثر تلك الصفات فذلك أمر لا

---

١ . انظر : مناهج الأدلة ص٨٤-٨٥.

٢ . تهافت التهافت ص١٨٩.

ينكر وجوده"[1]، لكن الذي يمتنع من وجهة نظر ابن رشد هو "وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها، وبخاصة إن كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل، وأما إن كانت بالقوة، فليس يمتنع عند الفلاسفة أن يكون الشيء واحد بالفعل كثيرا بالقوة"[2].

إذن: فاتصاف الذات الواحدة بصفات متعددة في غير الواحد البسيط في رأي ابن رشد أمر لا ينكر. أما الواحد البسيط عنده فإن تلك الصفات ممتنعة عنده إلا إذا كانت بالقوة وهو يقصد بذلك العقول التي قال بها الفلاسفة.

وبناء على هذا الرأي أخذ ابن رشد يرد على الغزالي ويدافع عن الفلاسفة وهذا ما سنوضحه في الصفحات التالية.

المبحث الثاني:

دفاع ابن رشد عن الفلاسفة.

مما سبق اتضح لنا أن ابن رشد ينفي الصفات الإلهية، اعتقادا منه أن تعددها يؤدي إلى الكثرة في الذات، وواجب الوجود لا بد أن يكون واحدا، وبناء على هذا الرأي أخذ في الرد على اعتراضات الغزالي على استدلالات الفلاسفة في هذه المسائل وهي:

١) **الوحدانية**: وهذه النقطة هي المسألة الخامسة في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد...

ففي هذه المسألة ذكر ابن رشد المسلك الأول من استدلال الفلاسفة الذي قالوا فيه: إنهما لو كانا أثنين، لكان وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما...ووجوب الوجود لواجب الوجود، إن كان لذاته فلا يكون إلا لله،

---

١ . المرجع السابق ص١٨١.

٢ . المرجع السابق ص١٨٢.

وإن كان لعلة فهو إذن معلول وليس بواجب الوجود، فقد ظهر بهذا أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحدا[1].

ثم ذكر اعتراض الغزالي على دليلهم السابق فقال: نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعلة تقسيم خطأ في وضعه...لأنه يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما، وليس أحدهما علة للآخر، فقولكم: إن الذي لا علة له، لا علة لذاته أو لسبب تقسيم خطأ، لأن نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة، فأي معنى لقول القائل: إن ما لا علة له لا علة له، إما لذاته أو لعله؟ إذ قولنا لا علة له سلب محض، والسلب المحض لا يكون له علة ولا سبب، ولا يقال فيه إنه لذاته أو لا لذاته، فهذا البرهان خرف لا أصل له[2].

بعد ذلك قال ابن رشد: "هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا، وليس هو مسلك لأحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة يكاد أن تكون معانيها مقولة باشتراك، فيدخلها من أجل ذلك المعاندة كثيرا، ولكن إذا فصلت تلك المعاني، وعين المقصود منها قرب من الأقاويل البرهانية.

فقول أبو حامد في التقسيم الأول إنه تقسيم فاسد قول غير صحيح"[3] وذلك لأن "المغايرة بين الاثنين المفروضين واجبي الوجود لا يخلو أن تكون مغايرة: إما بالشخص، فيشتركان في الصفة النوعية، وإما بالنوع، فيشتركان في الصفة الجنسية، وكلا المغايرتين إنما توجد للمركبات ونقصان هذا عن البرهان إنه قد تبين أن هاهنا موجودات تتغاير وهي بسائط لا تغاير النوع، ولا تغاير الأشخاص، وهي العقول المفارقة، لكن تبين من أمرهم أنه يجب أن يكون فيها المتأخر في الوجود، والمتقدم، وإلا لم يعقل هنالك تغاير أصلا، وبرهان ابن سينا

١ . انظر : تهافت التهافت ص١٦٧، تهافت الفلاسفة ص١٠٢ .

٢ . انظر : تهافت التهافت ص١٦٧، تهافت الفلاسفة ص١٠٣.

٣ . تهافت التهافت ص١٦٨.

يتم على هذا الوجه: واجب الوجود إن كان اثنين فلا يخلو أن تكون المغايرة التي بينهما، بالعدد، أو بالنوع، أو بالتقديم والتأخير، فإن كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانا متفقين بالنوع، وإن كان التغاير بالنوع كانا متفقين بالجنس، وعلى هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مركبا، وإن كان التغاير الذي بينهما بالتقديم والتأخير، وجب أن يكون واجب الوجود واحدا، وهو العلة لجميعها، وهذا هو الصحيح، فواجب الوجود إذا واحدا، إذا لم يكن غير هذه الثلاثة الأقسام، بطل منها الإثنان وصح القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود بالوحدانية"[1].

ثم قال: وقوله: والسلب المحض لا يكون له سبب، ولا يقال فيه إنه لذاته أو لا لذاته.

كلام غير صحيح أيضا، لأن الشيء قد يسلب عن الشيء، إما لمعنى بسيط يخصه، وهو الذي ينبغي أن يفهم هاهنا من ذاته، وإما لصفة غير خاصة له، وهو الذي ينبغي أن يفهم هاهنا من اسم العلة"[2].

بعد ذلك ذكر ابن رشد ما ذكره الغزالي من مسلك الفلاسفة الثاني في الاستدلال على وحدانية واجب الوجود حيث قالوا: إذا فرض واجبا الوجود، لكانا متماثلين أو مختلفين، فإن كانا متماثلين، فلا يعقل التعدد والإثنينية، كالسوادين في مكان وزمان واحد، فإنهما سواد واحد، وإلا جاز في حق كل شخص أنه شخصان، وإن كانا مختلفين كانا مركبين، ومحال أن يكون واجب الوجود مركبا[3].

١ . المرجع السابق ص١٧٠ .

٢ . المرجع السابق ص١٦٨-١٦٩.

٣ . انظر : تهافت التهافت ص١٧ ، تهافت الفلاسفة ص١٠٤ .

ثم ذكر رد الغزالي عليهم وهو: "إنه مسلم أنه لا تتصور التثنية إلا بالمغايرة في شيء ما، وأن المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما، ولكن قولكم: إن هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الأول تحكم محض فما البرهان عليه"[١].

بعد ذلك قال ابن رشد معترضا على ما قاله الغزالي: "لم يشعر أبو حامد بالاختلال الذي في هذا المسلك الثاني، فأخذ يتكلم معهم في تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود التي نفوها عنه، ورأى أن يجعلها مسألة على حدقما، لأن المتكلمين من الأشعرية يجوزون على المبدأ الأول الكثرة، إذ يجعلونه ذاتا وصفاتا، والاختلال في هذا المسلك الثاني أن المتباينين قد تباينا في جوهريهما من غير أن يتفقا في شيء إلا في اللفظ فقط، وذلك إذا لم يكونا متفقين في جنس أصلا لا قريب ولا بعيد، مثل اسم الجسم عند الفلاسفة المقول على الجسم السماوي والجسم الفاسد، ومثل اسم العقل المقول على الأمور الكائنة الفاسدة والأزلية، فإن أشباه هذه الألفاظ هي أشبه أن تدخل في الأسماء المشتركة منها في الأسماء المتواطئة، فإذا ليس يلزم في الموجودات المتباينة أن تكون مركبة"[٢].

إذن: فمن الواضح أن ابن رشد في ردوده السابقة على الإمام الغزالي ودفاعه عن الفلاسفة بين أن الطريقة التي سلكها ابن سينا في إثبات وحدانية الله لا بد من تفصيلها، لأنها إذا فصلت فسوف تكون برهانية، والطريقة البرهانية عنده هي ما قاله أرسطو الذي لم يثبت واجب الوجود إلا بطريقة الحركة، ولهذا فالطريقة التي احتج بها وظنها قوية كانت أضعف من طريقة ابن سينا[٣] الذي قال فيها: "إن التوحيد الصحيح هو الإقرار بالصانع مقدسا عن الكم والكيف...حتى يصير الاعتقاد أنه ذات واحدة ليس شريك في النوع أو يكون

---

١ . تهافت التهافت ص١٧١ ، تهافت الفلاسفة ص١٠٤.

٢ . تهافت التهافت ص١١٧.

٣ . انظر : درء ٣/٣٩٠ .

له حزء وجودي كمي أو معنوي"[١] "ومراده أنه ليس لله علم ولا قدرة ولا إرادة ولا كلام ولا محبة ولا يباين المخلوقات"[٢].

ولهذا كان رد الغزالي على مذهبهم في نفي الصفات كلام حسن، لأنه بين أنه لا دليل لهم على نفيها وأن ما احتجوا به ألفاظ مجملة مبهمة كلفظ التركيب حيث جعلوا إثبات الصفات تركيبا[٣].

٢) **نفي الصفات**: وهذه النقطة هي المسألة السادسة وقد بدأ ابن رشد بما قاله الغزالي في مذهب الفلاسفة: وهي قوله: اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول، وجعلوها عين الذات كما فعلت المعتزلة، وذلك لاعتقادهم أن إثباتها يوجب كثرة في واجب الوجود وهذا محال[٤].

رد ابن رشد: "والذي يعسر على من قال: إن هاهنا ذاتا وصفاتا زائدة على الذات أن تكون الذات شرطا في وجود الصفات، والصفات شرطا في كمال الذات، ويكون المجموع من ذلك شيئا واجب الوجود، أي موجودا واحدا ليس فيه علة ولا معلول، لكن هذا لا جواب عنه في الحقيقة، إذا وضع أن هاهنا شيئا واجب الوجود بذاته، فإنه يجب أن يكون واحدا من جميع الوجوه، وغير مركب أصلا من شرط ومشروط وعلة ومعلول، لأن كل موجود بهذه الصفة إما أن يكون تركيبه واجبا، وإما أن يكون ممكنا، فإن كان واجبا، كان واجبا بغيره لا بذاته، لأنه يعسر إنزال مركب قديم من ذاته"[٥].

وابن رشد في رده السابق على الغزالي اعتقد أن في إثبات الصفات لواجب الوجود تركيبا، لأن كل موجود بهذه الصفة إما أن يكون تركيبه واجبا أو ممكنا ، فإن كان واجبا كان واجبا بغيره لا بذاته، لأنه من الصعب إنزال

---

١ . الرسالة الأضحوية لابن سينا ص٤٤.

٢ . درء ٥/٨٧.

٣ . انظر درء ٣/٣٨٩.

٤ . انظر : تهافت التهافت ص١٨ ، تهافت الفلاسفة ص١١١.

٥ . تهافت التهافت ص١٨٠.

مركب قديم من ذاته، ولهذا وافق الفلاسفة على نفي هذه الصفات. بعد ذلك ذكر ابن رشد المسلك الأول الذي سلكه الفلاسفة في استدلالهم على نفي الصفات الذي سبق أن ذكره الغزالي فقال:

الأول: قولهم: "إن الصفة والموصوف...إما أن يستغني كل واحد منهما عن الآخر في وجوده...فلا يكون واحد منهما واجب الوجود...أو يحتاج أحدهما دون الآخر، فالذي يحتاج معلول له، والواجب الوجود هو الآخر، والمعلول يفتقر إلى سبب، فيؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب"[1].

ومن ثم ذكر ابن رشد اعتراض الغزالي الذي قال فيه: "الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات، والصفات محتاجة إلى الموصوف كما في حقنا كما أن ذات واجب الوجود قديم ولا فاعل لها، فكذلك صفته قديمة ولا فاعل لها...والدليل لم يدل على ثبوت واجب وجود بحكم اصطلاحكم، وإنما دل على إثبات طرق تنقطع به تسلسل العلل والمعلولات، وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها، كما أنه لا فاعل لذاته، ولكنها تكون متقررة في ذاته"[2].

رد ابن رشد على الغزالي بقوله: "ليس عند هؤلاء برهان على أن الأول بسيط من طريقة واجب الوجود...ولو سلمت الأشعرية للفلاسفة أن ما ليس له علة فاعلية ليس له علة قابلية لما انكسر بذلك قولهم، لأن الذات التي وضعوا إنما هي قابلة للصفات لا للأول، إذ يضعون أن الصفات زائدة على الذات...كما يضع ذلك النصارى"[3].

وابن رشد في النص السابق مثل الأشاعرة عندما أثبتوا صفات زائدة على الذات بالنصارى.

---

١ . تهافت التهافت ص١٨٢ ، تهافت الفلاسفة ص١١٢.

٢ . تهافت التهافت ص١٨٣ ، تهافت الفلاسفة ص١١٢،١١٣.

٣ . تهافت التهافت ص١٨٥-١٨٦.

وبعد رد ابن رشد على الغزالي فيما سلكه الفلاسفة أولا، أخذ يبين مسلكهم الثاني فقال: قال أبو حامد: قولهم: إن العلم والقدرة إذا ثبتت في الأول، لم تكن داخلة في ماهية ذاته، لأننا إذا أثبتنا ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو تركيب، وكل تركيب يحتاج إلى مركب وهو الجسم، والأول ليس جسما[1].

ومن ثم ذكر اعتراض الغزالي الذي قال فيه: "قول القائل كل تركيب يحتاج إلى مركب، كقوله: كل موجود يحتاج إلى موجد، فيقال له: الأول موجود قديم لا علة له، ولا موجد، فكذلك يقال: هو موصوف قديم، ولا علة لذاته، ولا لصفته، ولا لقيام صفة بذاته بل الكل قديم بلا علة، وأما الجسم فإنما لم يجز أن يكون هو الأول، لأنه حادث من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث، ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن تكون العلة الأولى جسما..."[2].

وبعد ذلك اعترض ابن رشد على ما قاله الغزالي فقال: "التركيب ليس هو مثل الوجود، لأن التركيب هو مثل التحريك، أعني صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التي قبلت التركيب، والوجود هو صفة هي الذات بعينها...وأيضا المركب ليس ينقسم إلى مركب من ذاته، ومركب من غيره، فيلزم أن ينتهي الأمر إلى مركب قديم، كما ينتهي الأمر في الموجودات إلى موجود قديم...وأيضا إذا كان الأمر كما قلنا: من أن التركيب أمر زائد على الوجود، فلقائل أن يقول: إن كان يوجد مركب من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته، وإن وجد متحرك من ذاته، فسيوجد المعدوم من ذاته، لأن الوجود المعدوم، هو خروج ما بالقوة إلى الفعل، وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك"[3].

وابن رشد في النص السابق ينفي صفات رب العالمين، لأنه تمسك بألفاظ مجملة ما أنزل الله بها من سلطان وترك الألفاظ الشرعية، ولهذا اعتقد أن "الفصل في

١ . انظر: تهافت التهافت ص١٨٧، تهافت الفلاسفة ص١١٤-١١٥.

٢ . تهافت التهافت ص١٨٩-١٩٠ ، تهافت الفلاسفة ص١١٥.

٣ . تهافت التهافت ص١٩٠.

هذه المسألة أن المركب لا يخلو أن يكون كل واحد من جزئية أو أجزائه التي تركب منها شرطا في وجود صاحبه بجهتين مختلفتين... أو لا يكون واحدا منهما شرطا...أو يكون أحدهما شرطا في وجود الثاني، والثاني ليس شرطا في وجود الأول.

فأما القسم الأول فليس يمكن أن يكون قديما، وذلك أن التركيب نفسه هو شرط في وجود الأجزاء، فليس يمكن أن تكون الأجزاء هي علة التركيب، ولا التركيب علة نفسه، إلا لو كان الشيء علة نفسه.

وأما القسم الثاني، أعني إن لم يكن ولا واحد من الجزئين شرطا في وجود صاحبه، فإن أمثال هذه إذا لم يكن في طباع أحدهما أن يلازم الآخر فإنها ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها. وأما إن كان أحدهما شرطا في وجود الآخر، والآخر ليس شرطا فيه، كالحال في الصفة والموصوف الغير جوهرية، فإن كان الموصوف قديما ومن شأنه ألا تفارقه الصفة، فالمركب قديم، وإذا كان هذا هكذا فليس يصح أن يجوز مجوز وجود مركب قديم أن يتبين على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث، لأنه إن وجد مركب قديم وجدت أعراض قديمة: أحدهما التركيب، لأن أصل ما ينبون عليه وجوب حدوث الأعراض أنه لا تكون الأجزاء التي تركب منها الجسم عندهم إلا بعد افتراق، فإذا جوزوا مركبا قديما أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق وحركة لم يتقدمها سكون، فإذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة، ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث"[1].

إن كلام ابن رشد السابق مبني على ما ابتدعه الفلاسفة "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" وهذا الواحد الثاني الصادر عن الواحد الأول قديم ينتهي إلى واحد أول لا فاعل له وهو الله، فالواحد القديم الذي له فاعل، واجب الوجود بغيره، والواحد الذي لا فاعل له واجب الوجود بذاته.

---

١ . تهافت التهافت ص١٩٠-١٩١.

ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ما ذكره أبو حامد مستقيم مبطل لقـــول الفلاسفة، وما ذكره ابن رشد إنما نشأ من جهة ما في اللفظ مـــن الإجمـــال والاشتراك، وكلامه في ذلك أكثر مغلطة من كلام ابن سينا الذي أقر بفســاده وضعفه"[1] ثم بين رحمه الله أن "أبا حامد وأمثاله خاطبوا هؤلاء بلغتـــهم في أن الموصوف بصفة لازمة له يسمى مركبا، وقالوا لهم: قلتم: إن مثل هذا المعـــنى الذي سميتموه تركيبا يمتنع في الواجب الوجود، فقولهم: إن كل مركب مفتقـــر إلى مركب مغلطة نشأت من الإجمال في لفظ "مركب"، فإنهم لم يسلموا لهـــم أن هناك تركيبا هو فعل مركب، حتى يقال: إن المركب يفتقر إلى مركب بـــل هناك ذات موصوفة بصفات لازمة له، فإذا قال القائل: كل موصوف بصفات لازمة له يفتقر إلى مركب ومؤلف يجمع بين الذات والصفات، كـــان قولـــه باطلا فقولهم في هذا الموضع: كل مركب يفتقر إلى مركب من هذا الباب"[2].

٣) **نفي التركيب**: هذه النقطة هي المسألة السابعة التي قال فيها الغـــزالي: في إبطال قولهم: إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل، وإنـه لا يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل.

وهذه المسألة كغيرها من المسائل، بدأها ابن رشد بما ذكره الغزالي من تفـــهيم مذهبهم الذي قال فيها الغزالي: اتفق الفلاسفة أن الأول لا حد له، لأنـــه لا تركيب فيه...إلى قوله: وليس للأول ماهية سوى الوجود الواجب[3].

ثم ذكر اعتراض الغزالي على دليلهم السابق الذي قال فيه: هذا النـــوع مـــن التركيب لا دليل على استحالته عندكم سوى نفي الصفات، ولهذا فاســتحالة التركيب عندكم بنيت على نفي الصفات وقد ورد الحديث عنه.

---

١ . درء ٣/٤٠٢.

٢ . المرجع السابق ٣/٤٠٤.

٣ . انظر : تهافت التهافت ص٢٠٩ ٢١٠ ، تهافت الفلاسفة ص١٢٢-١٢٣.

أما انقسام الشيء إلى الجنس والفصل فليس كانقسامه إلى ذات وصفة... إلى قوله فإذا ذكرنا الإنسان فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة النطق[1].

بعد ذلك رد ابن رشد على الغزالي فقال: "وضع المتكلمون الأول مركباً من صفة وموصوف يقتضي أن يكون له علة فاعلة، فلا يكون علة أولى ولا واجب الوجود"[2] وذلك لأن "وضع القوم ذاتاً وصفاتاً زائدة على الذات ليس أكثر من وضعهم جسماً قديماً وأعراضاً محمولة فيه وهم لا يشعرون، لأنهم إذا رفعوا الكمية التي هي الجسمية ارتفع أن يكون في نفسه معنى محسوساً، فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول، فإن جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم لزم أن يكون عاقلاً ومعقولاً وذلك هو الواحد البسيط الحق"[3].

وهكذا فإن رد ابن رشد في هذه المسألة على الغزالي لا يتجاوز ردوده السابقة وهو جعل الصفات عين الذات، لأن من وصف الأول بهذه الصفات فقد جعله -حسب اعتقاد ابن رشد- مركباً من صفة وموصوف وهذا التركيب يقتضي ألا يكون الأول علة أولى ولا واجب الوجود، ولهذا لما ألزم الغزالي الفلاسفة بما قالوه: من أن الأول عقل مجرد كسائر العقول التي هي المبادئ للوجود هي معلولات الأول وهي عقول مجردة عن المواد وهذه الحقيقة تشمل الأول ومعلوله الأول...[4]، كان رد ابن رشد عليه كالتالي: "أما أنت إن كنت فهمت ما قلناه قبل هذا من أن هاهنا أشياء يعمها اسم واحد، لا عموم الأسماء المتواطئة، ولا عموم الأسماء المشتركة، بل عموم الأسماء المنسوبة إلى شيء واحد المشككة، وأن خاصة هذه الأشياء أن ترتقي إلى أول في ذلك الجنس هو العلة الأولى لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم، مثل اسم الحرارة المقولة على النار، وعلى سائر الأشياء الحارة، ومثل اسم الموجود المقول على

---

١ . انظر : تهافت التهافت ص٢١٣ ، تهافت الفلاسفة ص١٢٦ .

٢ . تهافت التهافت ص٢١٤.

٣ . المرجع السابق ص٢١٤.

٤ . انظر : تهافت التهافت ص٢١٩ ، تهافت الفلاسفة ص١٢٦.

الجوهر وعلى سائر الأعراض...وذلك أن اسم العقل يقال: علـــى العقـــول المفارقة عند القوم بتقديم وتأخير، وأن فيها عقلا أولا هو العلـــة في ســـائرها، وكذلك الأمر في الجوهر، والدليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشـتركة، أن بعضها علة لبعض، وما هو علة لشيء فهو متقدم على المعلول، وليس يمكن أن تكون طبيعة العلة والمعلول واحدة بالجنس إلا في العلل الشخصية، وهذا النوع من المشاركة، هو مناقض للمشاركة الجنسية الحقيقية، فإن الأشياء المشتركة في الجنس ليس فيها أول هو العلة في سائرها، بل هي كلها في مرتبة واحـــدة ولا يوجد فيها شيء بسيط، والأشياء المشتركة في معنى مقول عليها بتقديم وتأخير يجب ضرورة أن يكون فيها أول بسيط، وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور فيـه إثنينية"[1].

إذن: فابن رشد في النص السابق ادعى أن ما قاله من ردود في الأول إن فهمها الإمام الغزالي وهي أن هناك أشياء يعمها اسم واحد مشكك، وأن خاصة هذه الأشياء ترتقي إلى أول في ذلك الجنس هو العلة الأولى لجميع الأشـــياء وأتـــى بأمثلة على ذلك، لكي يتوصل إلى اسم العقل، بعد ذلك بين أن العقل يقـــال على العقول المفارقة بتقديم وتأخير، وأن فيها عقلا أولا هو العلة في ســـائرها، وهو بسيط ليس يمكن أن يتصور فيه اثنينية.

ولهذا فالأشاعرة بما فيهم الغزالي وافقوا أهل السنة في إثبات هذه الصفات بينما ابن رشد نفاها وجعلها عين الذات.

٤) ماهية الواجب نفس وجوده: هذه النقطة كانت هي المسألة الثامنـــــة في إبطال قول الفلاسفة إن وجود الأول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها... .

هذه المسألة كغيرها من المسائل بدأها ابن رشد بنقل ما كتبه الغزالي في تهـلفت الفلاسفة ومن ذلك ما قالته الفلاسفة وهو: "استحالة إضافة الماهية إلى الواجب

---

١ . تهافت التهافت ص٢١٩-٢٢٠.

الوجود، لأنه لو كان ماهية لكان الوجود مضافا إليها وتابعا لها ولازما والتابع معلول، فيكون الواجب معلولا، وهو متناقض"[1].

ومن ثم ذكر ابن رشد رد الغزالي الذي قال فيه: إن للواجب حقيقة وماهية، وتلك الحقيقة موجودة أي ليست معدومة منفية، والماهية في الأشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم؟ فالوجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول[2]، "وعلى الجملة دليلهم في هذا يرجع إلى دليل نفي الصفات...إلى قوله: لا ينفي الوحدة"[3].

بعد ذلك قال ابن رشد معترضا على ما قاله الغزالي: "لم ينقل أبو حامد مذهب ابن سينا على وجهه...وذلك أن الرجل –أي ابن سينا– لما اعتقد أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته لم يجز عنده أن تكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في الممكنات، لأنه لو كان ذلك كذلك، لكان الشيء علة وجوده و لم يكن له فاعل، فلزم عنده من هذا أن كل ما وجوده زائد على ذاته فله علة فاعلة، فلما كان الأول عنده ليس له فاعل، وجب أن يكون وجوده عين ذاته"[4].

بعد ذلك بين ابن رشد أن "ما عانده به أبو حامد بأن شبه الوجود بلازم من لوازم الذات ليس بصحيح، لأن ذات الشيء هي علة لازمة، وليس يمكن أن يكون الشيء علة وجوده، لأن وجود الشيء متقدم على ماهيته، وليس وضعه ماهيته هي آنيته هو رفع لماهيته كما قال، بل إنما هو إيجاب اتحاد الماهية والآنية...وذلك أن الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم بماهية الشيء هو الذي يدل على الصادق"[5].

---

١ . تهافت التهافت ص٢٢١ ، تهافت الفلاسفة ص١٢٧ .

٢ . انظر : تهافت التهافت ص١٢٢،٢٢٢، تهافت الفلاسفة ص١٢٧-١٢٨.

٣ . تهافت التهافت ص٢٢٢، تهافت الفلاسفة ص١٢٨.

٤ . تهافت التهافت ص٢٢٢ .

٥ . تهافت التهافت ص٢٢٢.

ولهذا: "إذا فهم من الموجود ما يفهم من الشيء والذات فهو جار مجرى الجنس المقول بتقديم وتأخير، وأي ما كان فلا يفترق في ذلك ما له علة، وما ليس له علة، ولا يدل على معنى زائد من معنى الموجود وهو المراد بالصادق، وإن دل على معنى زائد على الذات فعلى أنه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود إلا بالقوة كالحال في الكلي"[1].

وابن رشد في النص السابق أراد أن يوفق بين ما قاله قدماء الفلاسفة وابن سينا، اعتقادا منه أن قول القدماء هو الصحيح وإذا فصل قول ابن سينا كما فعل فما عانده به الغزالي وهو تشبهه الوجود بلازم من لوازم الذات غير صحيح ولهذا قال: "فهذه هي الجهة التي منها نظر القدماء في المبدأ الأول فأثبتوه بسيطا"[2].

إذن: فابن رشد يرى أنه لا بد من تفصيل البرهان الذي استعمله ابن سينا، لأنه متى فصل كان من طبيعة الأقاويل البرهانية –أي براهين أرسطو- وإذا لم يفصل فهو من طبيعة الأقاويل الجدلية[3].

وقد كان تفصيله لهذا البرهان بقوله: وابن سينا عبر عن الحركة التي هي من جهة قديمة ومن جهة حادثة بواجب الوجود بغيره "هذا الواجب من غيره لم يكن بد من أن يكون جسما متحركا على الدوام، فإن بهذه الجهة أمكن أن يوجد المحدث في جوهره والفاسد عن الأزلي، وذلك بالقرب من الشيء تارة والبعد منه تارة، كما ترى ذلك يعرض للموجودات الكائنة الفاسدة مع الأجرام السماوية، ولما كان هذا المحرك واجبا في الجوهر، ممكنا في الحركة المكانية وجب ضرورة أن ينتهي الأمر إلى واجب الوجود بإطلاق، أي ليس فيه إمكان أصلا لا في الجوهر ولا في المكان ولا في غير ذلك من الحركات،

---

١ . المرجع السابق ص٢٢٢ .

٢ . المرجع السابق ص٢٢٢.

٣ . انظر : المرجع السابق ص٢٢٢-٢٢٣.

وأن يكون ما هذه صفته بسيطا ضرورة، لأنه إن كان مركبا كان ممكنا لا واجبا واحتاج إلى واجب الوجود"[1].

كما رد على قول الغزالي: "والتناهي إلى هذا الحد غاية ظلماتهم..."[2] بقوله: "هذا الفصل كله مغلط سفسطائي، فإن القوم لم يضعوا للأول وجودا بلا ماهية ولا ماهية بلا وجود، وإنما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته، وأن هذه الصفة إنما استفادها من الفاعل، واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له...فهذا الرجل في أمثال هذا الموضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة أو الجهل، وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل أو نقول: إن هنالك ضرورة داعية إلى ذلك"[3].

٥) **الأول ليس بجسم:** وهي المسألة التاسعة التي قال فيها الغزالي: في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم وهذه المسألة كغيرها من المسائل بدأها ابن رشد بما ذكره الغزالي من توضيح لمذهبهم ومنها ما استدل به الفلاسفة على نفي الجسمية على الله حيث قالوا: "إن الأول ليس بجسم، لأن الجسم لا يكون إلا مركبا منقسما...إلى قوله: وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها"[4].

ثم ذكر رد الغزالي الذي قال فيه: " قولكم إن الأول ليس بجسم إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث، وكل حادث يفتقر إلى محدث...إلى قوله وما هو الأساس الأخير فقد بيناه واستأصلناه وبينا تحكمكم فيه"[5].

رد ابن رشد على الغزالي: "جميع ما في هذا الكتاب لأبي حامد على الفلاسفة وللفلاسفة عليه أو على ابن سينا، كلها أقاويل جدلية من قبل اشتراك الاسم

---

١ . تهافت التهافت ص٢٢٥.

٢ . تهافت التهافت ص٢٢٥، تهافت الفلاسفة ص١٢٩.

٣ . تهافت التهافت ص٢٢٥.

٤ . تهافت التهافت ص٢٢٧، تهافت الفلاسفة ص١٣٠.

٥ . تهافت التهافت ص٢٢٧، تهافت الفلاسفة ص١٣٠.

الذي فيها، ولذلك لا معنى للتطويل في ذلك"[1] وذلك لأن ابن رشد يرى أنه "قد تقدم...من الأقاويل المقنعة التي تقال في هذا الكتاب على أصول الفلاسفة في بيان أن الأول ليس بجسم، وهي أن الممكن يؤدي إلى موجود ضروري، وأنه لا يصدر الممكن عن الضروري إلا بوساطة موجود هو من جهة ضروري، ومن جهة ممكن، وهو الجرم السماوي وحركته الدورية، ومن أقنع ما يقال على أصولهم أن كل جسم فقوته متناهية، وأن هذا الجسم إنما استفاد القوة الغير متناهية الحركة من موجود ليس بجسم"[2].

ولذلك فابن رشد يرى أنه: "لا يصح برهانهم على أن كل جسم محدث، لأنهم إنما بنوا ذلك على حدوث الأعراض، والقدماء من الفلاسفة ليس يجوزون وجود جسم قديم من ذاته، بل من غيره، ولذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته، هو الذي صار به الجسم القديم قديما"[3].

وهكذا اتضح لنا مما سبق أن ابن رشد بنى دفاعه عن الفلاسفة وفي أثناء رده على الغزالي على دليل الفلاسفة المشهور "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" ومن ثم قسموا واجب الوجود إلى قسمين:

١. واجب الوجود بذاته وهو المبدأ الأول والعلة الأولى.

٢. واجب الوجود بغيره ممكن الوجود بذاته، وهذا الواجب بغيره لا بد له من موجود قديم بذاته هو الذي صار به الجسم القديم قديما.

ولهذا كان بنيانه ضعيف الثبوت بل إنه أضعف من بيوت العنكبوت. وذلك لأن "نفي الصفات الإلهية وتسمية ذلك توحيدا مخالف للشرع والعقل...وإذا عرف هذا فالصفات اللازمة مع الذات متلازمة، وليس أحدهما فاعلا للآخر، بل الذات محل للصفات، وليس الواحد منهما علة فاعلة، بل الموصوف قابل

---

١ . تهافت التهافت ص٢٢٨.

٢ . المرجع السابق ص١٢٩ .

٣ . المرجع السابق ص٢٢٨.

للصفات، وهذا لا امتناع فيه، بل هو الذي يدل عليه صريح المعقول وصحيح المنقول"[1].

---

١ . درء ٣/٣٩٤ ، ٣٩٥.

الفصل الرابع

بين ابن تيمية والفلاسفة

وفيه مبحثان

المبحث الأول:

مذهب ابن تيمية في الصفات.

المبحث الثاني:

موقف ابن تيمية من نفاة الصفات.

الفصل الرابع

بين ابن تيمية والفلاسفة

المبحث الأول:

مذهب ابن تيمية في الصفات.

إن مذهب شيخ الإسلام ابن تيمية في الصفات هو: "هو مذهب سلف الأمة وأئمتها الذين وصفوا الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، يثبتون لله ما أثبته لنفسه من الصفات، وينفون عنه مماثلة المخلوقات، يثبتون له صفات الكمال، وينفون عنه ضروب الأمثال ينزهونه عن النقص والتعطيل، وعن التشبيه والتمثيل"[1] وذلك لعلمهم "أن ما وصف الله به نفسه من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي، بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه، لاسيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول وأفصح الخلق في بيان العلم، وأفصح الخلق في البيان والتعريف والدلالة والإرشاد"[2]، ولهذا فهم في باب أسماء الله وصفاته "وسط بين أهل التعطيل الذين يلحدون في أسماء الله وآياته ويعطلون حقائق ما نعت الله به نفسه، حتى شبهوه بالعدم والموات، وبين أهل التمثيل الذين يضربون له الأمثال ويشبهونه بالمخلوقات"[3] بل إنه وصف مذهب السلف فقال: "ومذهب السلف بين مذهبين، وهدى بين ضلالتين إثبات الصفات ونفي مماثلة المخلوقات، فقوله: " ليس كمثله شئ" رد على أهل التشبيه، وقوله: "وهو السميع البصير" رد على أهل النفي والتعطيل، فالممثل أعشى والمعطل أعمى، الممثل يعبد صنما، والمعطل يعبد عدما"[4].

---

١ . منهاج السنة لابن تيمية ٢/١١١.

٢ . فتاوى ٥/٢٦.

٣ . المرجع السابق ٣/٣٧٣.

٤ . المرجع السابق ٥/١٩٦.

هذه بعض من النصوص التي توضح لنا أهم القواعد التي اتبعها سلف هذه الأمة في إثبات الصفات والإلهية، والتي سنلخصها في الصفحات التالية.

- أهم القواعد التي اتبعها السلف في إثبات الصفات الإلهية.

اتضح لنا من النصوص السابقة أن من أهم القواعد التي اتبعها السلف في إثبات الصفات الإلهية ما يلي:

١) **وصف الله عز وجل** بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "ومن الإيمان بالله: الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه، وبما وصفه به رسوله محمد صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، بل يؤمنون بأن الله سبحانه: "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"[١] فلا ينفون عنه ما وصف به نفسه، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه، ولا يلحدون في أسماء الله وآياته، ولا يكيفون ولا يمثلون صفاته بصفات خلقه، لأنه سبحانه لا سمي له، ولا كفو له، ولا ندله، ولا يقاس بخلقه سبحانه وتعالى –فالله أعلم بنفسه وبغيره، وأصدق قيلا، وأحسن حديثا من خلقه"[٢].

٢) **الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات:**

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فمذهب السلف رضوان الله عليهم: إثبات الصفات، وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها، لأن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، وإثبات الذات إثبات وجود، لا إثبات كيفية فكذلك إثبات الصفات، وعلى هذا مضى السلف كلهم، ولو ذهبنا بذكر ما اطلعنا عليه من كلام السلف في ذلك لخرجنا عن المقصود في هذا الجواب"[٣].

---

١ . سورة الشورى/١١.

٢ . فتاوى ٣/١٢٩-١٣٠.

٣ . المرجع السابق ٣/٢٥.

٣) إثبات أسماء الله وصفاته على وجه التفصيل والنفي على طريق الإجمال للنقص والتمثيل:

أخبر الله تعالى في كتابه بإثبات مفصل ونفي مجمل.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "والله سبحانه بعث رسله بإثبات مفصل، كقوله تعالى: "الله لا إله إلا هو الحي القيوم"[١] وقوله تعالى: "قل هو الله أحد الله الصمد"[٢] وقوله تعالى: "وهو الغفور الودود ذو العرش المجيد فعال لما يريد"[٣] وقوله: "فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين"[٤] وقوله تعالى: وكلم الله موسى تكليما"[٥] إلى غير ذلك من صفات الكمال.

والنفي المجمل كقوله تعالى: "لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا أحد"[٦]

٤) استعمال قياس الأولى في حق الله تعالى، وعدم استعمال قياس شمول تستوي أفراده ولا قياس تمثيل محض.

يقول شيخ الإسلام: "والله سبحانه لا تضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه، لأن الله لا مثيل له، بل له "المثل الأعلى" فلا يجوز أن يشرك هو والمخلوقات في قياس تمثيل، ولا قياس شمول تستوي أفراده، ولكن يستعمل في حقه مثل الأعلى، وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أولى به، وكل ما يتره عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى بالتتريه عنه، فإذا كان المخلوق مترها عن مماثلة المخلوق مع الموافقة في الاسم: فالخالق أولى أن يتره عن مماثلة المخلوق، وإن حصلت موافقة في الاسم"[٧].

---

١ . سورة البقرة/٢٥٥.

٢ . سورة الإخلاص/١-٢.

٣ . سورة البروج/١٤-١٥-١٦.

٤ . سورة المائدة/٥٤.

٥ . سورة النساء ١٦٤.

٦ . سورة الإخلاص/٣-٤.

٧ . فتاوى ٣/٣٠ .

٥) **الاعتصام بالألفاظ الشرعية في هذا الباب نفيا وإثباتا.**

يقول شيخ الإسلام: "فالواجب أن ينظر في هذا الباب، فما أثبته الله ورسوله أثبتناه، وما نفاه الله ورسوله نفيناه والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الإثبات والنفي، فنثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني، وننفي ما نفته النصوص من الألفاظ والمعاني.

وأما الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين، مثل لفظ "الجسم" و "الجوهر" و "المتحيز" و "الجهة" ونحو ذلك فلا نطلق نفيا ولا إثباتا حتى ينظر في مقصود قائلها، فإن كان قد أراد بالنفي والإثبات معنى صحيحا موافقا لما أخبر به الرسول صوب المعنى الذي قصده بلفظه...وإن جمع بين حق وباطل، أثبت الحق وأبطل الباطل"[1].

هذه أهم القواعد التي اتبعها سلف هذه الأمة –بما فيهم شيخ الإسلام ابن تيمية– لإثبات الصفات الإلهية ومن هذا المنطلق كانت ردوده رحمه الله على المعطلة والممثلة والمشبهة.

المبحث الثاني:

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من نفاة الصفات.

بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن: "توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وتوحيد أهل الباطل الخوض في الأعراض والأجسام"[2] "وذلك أن من أصلهم أنه ليس له صفة ثبوتية، بل صفاته: إما سلب، كقولهم: ليس بجسم ولا متحيز، وإما إضافة كقولهم: مبدأ وعلة، وإما مؤلف منهما كقولهم: عاقل ومعقول وعقل، ويعبرون عن هذه المعاني بعبارات هائلة كقولهم: إنه ليس فيه كثرة كم، ولا كثرة كيف، أو إنه ليس له أجزاء حد، ولا أجزاءكم، أو إنه لا بد من إثباته موحدا توحيدا مترهلا

---

١ . منهاج ٢/٥٥٤-٥٥٥ .

٢ . درء ٧/١٨٥.

مقدساً عن المقولات العشر: عن الكم، والكيف والأين، والوضع، والإضافة، ونحو ذلك.ومضمون هذه العبارات وأمثالها نفي صفاته، وهم يسمون نفي الصفات "توحيداً" وكذلك المعتزلة ومن ضاهاهم من الجهمية يسمون ذلك توحيداً.

وهم ابتدعوا هذا التعطيل الذي يسمونه توحيداً، وجعلوا اسم التوحيد واقعاً على غير ما هو واقع عليه دين المسلمين"[1].

ولهذا وغيره كان موقفه من نفاة الصفات عموماً ومن الفلاسفة خصوصاً ما يلي:

- نفاة الصفات كلهم عمدوا إلى ألفاظ مجملة مشتبهة تحتمل في لغات الأمم معان متعددة:

بين **شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن**: "نفاة الصفات كلهم ينفون الجسم والجوهر والمتحيز ونحو ذلك، ويدخلون في نفي ذلك نفي صفات الله، وحقائق أسمائه، ومبيانته لمخلوقاته، بل إذا حقق الأمر عليهم، وجد نفيهم متضمناً لحقيقة نفي ذاته، إذ يعود الأمر إلى وجود مطلق لا حقيقة له إلا في الذهن والخيال، أو ذات مجردة لا توجد إلا في الذهن والخيال، أو إلى الجمع بين المتناقضين بإثبات صفات ونفي لوازمها"[2] ثم بين أن "القرآن الكريم قد دل على جميع المعاني التي تنازع فيها الناس دقيقها وجليلها"[3] ولهذا "فلا تتلقى بتصديق ولا تكذيب حتى يعرف مراد المتكلم بها، فإن وافق ما قاله الرسول كان من القول المقبول، وإلا كان من المردود، ولا يكون ما وافق قول الرسول مخالفاً للعقل الصريح أبداً كما لا يكون ما خالف قوله مؤيداً ببرهان العقل أبداً"[4].

---

١ . المرجع السابق ٢٨٤/١.

٢ . المرجع السابق ٥٧/٥.

٣ . المرجع السابق ٥٦/٥-٥٧.

٤ . المرجع السابق ٨٥/٥، ٢٩٥/١-٢٩٦.

وقد بين أنه "من تمام التوحيد أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، ويصان ذلك من التحريف والتعطيل والتكييف والتمثيل، كما قال تعالى: "قل هو الله أحد الله الصمد، لم يلد و لم يولد، و لم يكن له كفواً أحد"[1].

بل إن رده على هؤلاء النفاة كان من عدة وجوه أهمها:

الوجه الأول: "إن جعل عين العلم عين القدرة، ونفس القدرة هي نفس الإرادة والعناية، ونفس الحياة هي نفس العلم والقدرة، ونفس العلم نفس الفعل والإبداع ونحو ذلك معلوم الفساد بالضرورة، فإن هذه حقائق متنوعة، فإن جعلت هذه الحقيقة هي تلك، كان بمترلة من يقول: إن حقيقة السواد هي حقيقة الطعم، وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون، وأمثال ذلك مما يجعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة.

الوجه الثاني: إنه من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره، والجسم ليس هو العرض، والموصوف ليس هو الصفة، والذات ليست هي النعوت، فمن قال: "إن العالم هو العلم، والعلم هو العالم" فضلا له بين. وكذلك معلوم أن العلم ليس هو المعلوم، فمن قال: "إن العلم هو المعلوم والمعلوم هو العلم" فضلا له بين أيضاً.

ولفظ "العقل" إذا أريد به المصدر فليس المصدر هو العاقل الذي هو اسم الفاعل، ولا المعقول الذي هو اسم مفعول، وإذا أريد بالعقل جوهر قائم بنفسه فهو العاقل، فإذا كان يعقل نفسه أو غيره فليس عين عقله لنفسه أو غيره هو عين ذاته، وكذلك إذا سمي عاشقاً ومعشوقاً بلغتهم، أو قيل: "محبوب ومحب" بلغة المسلمين، فليس الحب والعشق هو نفس العاشق ولا المحب ولا العشق ولا الحب هو المعشوق ولا المحبوب، بل التميز بين مسمى المصدر ومسمى اسم الفاعل واسم المفعول، والتفريق بين الصفة والموصوف، مستقر في فطر العقول ولغات الأمم، فمن قال أحدهما هو الآخر كان قد أتى من السفسطة بما لا

---

١ . سورة الإخلاص من ١-٤ ، وانظر : درء ١/٢٨٤.

يخفى على من يتصور ما يقول، ولهذا كان منتهى هؤلاء السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات"[1].

الوجه الثالث: أن يقال: الوجود المطلق بشرط الإطلاق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، أو لا بشرط، مما يعلم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج، وإنما يوجد في الذهن، وهذا مما قرروه في منطقهم اليوناني، وبينوا أن المطلق بشرط الإطلاق، كإنسان مطلق بشرط الإطلاق، وجسم مطلق بشرط الإطلاق، ووجود مطلق بشرط الإطلاق: لا يكون إلا في الأذهان دون الأعيان. ولما أثبت قدماؤهم الكليات المجردة عن الأعيان التي يسمونها "المثل الأفلاطونية" أنكر ذلك حذاقهم، وقالوا: هذه لا تكون إلا في الذهن، ثم الذين ادعوا ثبوت هذه الكليات في الخارج مجردة قالوا: إنها مجردة عن الأعيان المحسوسة، ويمتنع عندهم أن تكون هذه المبدعة للأعيان، بل يمتنع أن تكون شرطا في وجود الأعيان، فإنها إما أن تكون صفة للأعيان، أو جزءا منها. وصفة الشيء لا تكون خالقة للموصوف، وجزء الشيء لا يكون خالقا للجملة، فلو قدر أن في الخارج وجودا مطلقا بشرط الإطلاق أمتنع أن يكون مبدعا لغيره من الموجودات، بل امتنع أن يكون شرطا في وجود غيره، فإذن تكون المحدثات والممكنات المعلوم حدوثها وافتقارها إلى الخالق المبدع مستغنية عن هذا الوجود المطلق بشرط الإطلاق، إن قيل: إن له وجودا في الخارج فكيف إذا كان الذي قال هذا القول هو من أشد الناس إنكارا على من جعل وجود هذه الكليات المطلقة المجردة عن الأعيان خارجا عن الذهن؟"[2].

- أصل كلام الفلاسفة بل وكلام نفاة العلو والصفات مبني على التركيب وإثبات بسيط مطلق.

بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "أن أصل كلام الفلاسفة بل وكلام نفاة العلو والصفات، مبني على إبطال التركيب وإثبات بسيط كلي مطلق مثل

١ . درء ١/٢٨٥-٢٨٦.

٢ . درء ١/٢٨٦-٢٨٧.

الكليات، وهذا الذي يثبتونه لا يوجد إلا في الأذهان، والذي أبطلوه هـو لازم لكل الأعيان، فأثبتوا ممتنع الوجود في الخارج وأبطلوا واجـب الوجـود في الخارج"[1].

ثم بين أنه لا بد من القول لهم: الكتاب الإلهي مملوء بإثبات الصفات لله تعـالى كالعلم والقدرة والرحمة ونحو ذلك، فالعلم بإثبات الصفات مـن قـول الله ورسوله بعد تدبر النصوص الإلهية علم ضروري لا يرتاب فيـه، لأن مـا في الكتب الإلهية من إثبات علو الله تعالى وإثبات صفاته وأسمائه، هو من العلـم العام الذي علمته الخاصة والعامة[2]، ولهذا "لا نجد أحدا من نفـاة الصفـات يعتمد في ذلك على الشرع، ولا يدعي أن أصل اعتقاده لذلـك مـن جهـة الكتاب والسنة، ولا ينقل قوله عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسـان، ولا عن أئمة المسلمين المشهورين بالعلم والدين، وإنما ينقل قوله في النفي عمن هو معروف بتقليد أو بدعة أو إلحاد، وعلى قدر بدعته وإلحاده يكون إيغاله في النفي وبعده عن الإثبات"[3].

-الفرار من تعدد صفات وأسماء وكلام الواحد الحق كان من أصول الإلحاد والتعطيل الذي سموه توحيداً.

وضح شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن الجهمية من المتكلمين قالوا: القـديم واحد، ولو أثبتنا له صفات لكان أكثر من واحد.

وقالت جهمية الفلاسفة: الواجب واحدٌ ولو أثبتنا له الصفات لتعدد الواجب.

ثم وضح أن التوحيد الذي ورد في القرآن والسنة واتفقت عليه الأئمة ليـس كما قالوا، لأن القرآن أثبت الوحدانية في الإلهية بقوله: "وإلهكم إله واحـد"[4] وقوله: "وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد فإياي فارهبون"[5]

---

١ . درء ٤/٢٥٣ .

٢ . انظر : المرجع السابق ٥/٥٠،٥١.

٣ . المرجع السابق ٥/٥١-٥٢.

٤ . سورة البقرة/١٦٢.

٥- سورة النحل/٥١

وقوله حكاية عن المشركين: "أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا الشيء عجاب"[١] وأمثال ذلك من الآيات التي أثبتت أن الله واحد ونفت تعدد الآلهة والشرك بكل طريق[٢]. وبهذا يتبين "أن لفظ "التوحيد والواحد" "والأحد" في وضعهم واصطلاحهم، غير التوحيد والواحد والأحد في القرآن والسنة والإجماع وفي اللغة التي جاء بها القرآن. وحينئذ فلا يمكنهم الاستدلال بما جاء في كلام الله ورسله وفي لفظ التوحيد على ما يدعونه هم، لأن دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلم وعادته المعروفة في خطابه، لا بلغة وعادة واصطلاح قوم آخرين، بعد انقراض عصره وعصر الذين خاطبهم بلغته وعادته، كما قال تعالى: "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم"[٣] بل لفظ "التوحيد" و "الأحد" و "الواحد" الموجود في كلام الله ورسوله يدل على نقيض قولهم، وأنه موصوف بالصفات الثبوتية...فلو قدر أن لفظ "الواحد" فيه اشتراك وإجمال، لكان ما يبينه القرآن من اتصافه بالصفات الثبوتية رافعاً للإجمال والاشتراك، موافقاً لقول أهل الإثبات دون النفاة"[٤] بل إنه بين: نهاية توحيدهم الذي مضمونه نفي الصفات فقال: "إن ما يدعيه هؤلاء وهؤلاء من هذا الواحد لا حقيقة له في الخارج، وإنما تقديره في الذهن، ولهذا كان منتهى تحقيقهم القول بوحدة الوجود، وأن الوجود واحد، لا يميزون بين الواحد بالنوع والواحد بالشخص، فإن الواحد بالنوع كما يقال: الموجودات تشترك في مسمى الوجود، والأناسي تشترك في مسمى الإنسان، والحيوانات تشترك في مسمى الحيوان، والأجسام تشترك في مسمى الجسم ونحو ذلك، وهذا المشترك هو الكلي الذي لا يوجد في الخارج كلياً، ولا يكون كلياً إلا في الأذهان لا في الأعيان"[٥].

---

١ . سورة ص/٥.

٢ . انظر : درء ٧/١٢٢، ٥/٥٢.

٣ . سورة إبراهيم/٤.

٤ . درء ٧/١٢٢-١٢٣.

٥ . المرجع السابق ٣/٤٤٦-٤٤٧.

ولهذا وغيره فتعليتهم لله تعالى عن "كثرة صفاته التي دلت عليها أسماؤه وآياته... كتعلية المشركين له أن يدعي ويعبد بلا واسطة، وتعليتهم له أن يرسل رسولا من البشر، فتتريههم له عن صفاته كتتريه المشركين له عن أن يكون إلها واحدا وأن يكون رسول من البشر.

وقد أنكر الله تعالى على المشركين نفيهم اسم الرحمن، كما قال تعالى: "وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن أنسجد لما تأمرنا وزادهم نفورا"[١]

وقوله تعالى: "كذلك أرسلناك في أمة قد خلت من قبلها أمم لتتلوا عليهم الذي أوحينا إليك وهم يكفرون بالرحمن"[٢].

ومعلوم أن الاسم العلم لا ينكره أحد، ولو كانت أسماؤه أعلاما لم يكن فرق بين الرحمن والجبار. كيف وقد قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: "الرحم شجنة من الرحمن"[٣].

وفي الحديث المعروف في السنن: يقول الله: أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها من اسمي، فمن وصلها وصلته، ومن قطعها قطعته"[٤].

فإذا كان الرحم مشتقة من اسم الرحمن، أمتنع أن يكون علما لا معنى فيه، كذلك إذا كان هذا قوله فيمن ينكر الرحمن، فما الظن بمن ينكر جميع معاني أسمائه وصفاته"[٥] بل إن حمية هؤلاء الملاحدة وأمثالهم في نفي أسماء الله

---

١ . سورة الفرقان/٦٠.

٢ . سورة الرعد/٣٠.

٣ . رواه البخاري في كتاب الأدب – باب من وصل الله وصله الترمذي كتاب البر والصلة باب ما جاء في رحمة المسلمين .

٤ . ورد الحديث عن عبد الرحمن ابن عوف في المسند ١٢٥/٣،١٣٩،١٤٠ .

٥ . درء ٥٢/٥ –٥٣.

وصفاته حمية جاهلية، شر من حمية الذين قال الله فيهم: "إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين"[1]، فإنه قد ثبت في الصحيح "أن النبي صلى الله عليه وسلم لما اصطلح هو والمشركون عام الحديبية أمر عليا أن يكتب في أول كتاب الصلح: "بسم الله الرحمن الرحيم" فقال سهيل بن عمرو -وكان إذ ذاك مشركا- لا نعرف الرحمن ولكن أكتب كما كنت نكتب: باسمك اللهم، فأمر عليا فكتب باسمك اللهم ثم قال: أكتب هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله فقالوا: لو علمنا أنك رسول الله ما قاتلناك، ولكن أكتب: محمد ابن عبدالله"[2]، فهؤلاء أخذتهم حمية الجاهلية في إثبات أسماء الله ونبوة رسوله، والملاحدة شاركوهم في ذلك من وجوه كثيرة، فإنهم ينفون حقائق أسماء الله وحقيقة رسالة رسوله صلى الله عليه وسلم، وغايتهم أن يؤمنوا بها من وجه، ويكفروا من وجه، كالذين قالوا نؤمن ببعض ونكفر ببعض[3].

- الفلاسفة نفوا حقيقة واجب الوجود وصفاته:

بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن الفلاسفة: "قرروا أن العلم الأعلى والفلسفة الأولى هو العلم الناظر في الوجود ولواحقه، فجعلوا الوجود المطلق موضوع هذا العلم، لكن هذا هو المطلق الذي ينقسم إلى واجب وممكن، وعلة ومعلول، وقديم ومحدث.

ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام، فلم يمكن هؤلاء أن يجعلوا هذا الوجود المنقسم إلى واجب وممكن هو الوجود الواجب، فجعلوا الوجود الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق الذي ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق، أو

---

١ . سورة الفتح/٢٦.

٢ . رواه البخاري في عدة مواضع من صحيحه في كتاب الشروط – باب كيف يكتب هذا ما صالح فلان كتاب المحصر كتاب الشروط كتاب المغازي كتاب التفسير

٣ . انظر درء ٥/٥٣-٥٤.

بشرط سلب الأمور الثبوتية، ويعبرون عن هذا بأن وجوده ليس عارضاً لشيء من الماهيات والحقائق"[1].

وبعد ذلك وضح أن التعبير السابق مبيناً على أصلهم الفاسد. وتعبيرهم الفاسد "هو أن الوجود يعرض للحقائق الثابتة في الخارج، بناءً على أنه في الخارج وجود الشيء غير حقيقته فيكون في الخارج حقيقة يعرض لها الوجود تارة ويفارقها أخرى"[2].

ثم بين أنهم من هذا الأصل الفاسد "فرقوا في منطقهم بين الماهية والوجود، وهم لو فسروا الماهية بما يكون في الأذهان والوجود بما يكون في الأعيان، لكان هذا صحيحاً لا ينازع فيه عاقل، وهذا هو الذي تخيلوه في الأصل، لكن توهموا أن تلك الماهية التي هي في الذهن هي بعينها الموجود الذي في الخارج، فظنوا أن في هذا الإنسان المعين جواهر عقلية قائمة بأنفسها مغايرة لهذا المعين، مثل كونه حيواناً وناطقاً وحساساً ومتحركاً بالإرادة ونحو ذلك.

والصواب أن هذه كلها أسماء لهذا المعين، كل اسم يتضمن من صفة ليست هي الصفة التي يتضمنها الاسم الآخر، فالعين واحدة، والأسماء والصفات متعددة"[3].

وبعد ذلك وضح أنه: "إذا كان المخلوق المعين وجوده الذي في الخارج هو نفس ذاته وحقيقته وماهيته التي في الخارج، ليس في الخارج شيئان، فالخالق تعالى أولى أن تكون حقيقته هي وجوده الثابت الذي لا يشركه فيه أحد، وهو نفس ماهيته التي هي حقيقته الثابتة في نفس الأمر"[4].

ثم بين أن "هؤلاء المنطقيين نفوا حقيقة واجب الوجود وصفاته، معتقدين أنهم موحدون لذاته، وقالوا: هو منزه عن التركيب لافتقار المركب إلى جزئية،

---

١ . المرجع السابق ١/٢٨٧.

٢ . المرجع السابق ١/٢٨٧.

٣ . المرجع السابق ١/٢٨٨.

٤ . المرجع السابق ١/٢٩٣.

والتركيب يقع عندهم -كما ذكره ابن سينا وغيره، وذكر الغزالي عنهم في "تهافت الفلاسفة وغيره على خمسة أنواع: **أحدها**: تركب الموجود من الوجود والماهية. **والثاني**: تركب الحقيقة من الأمور العامة والخاصة: كالوجود العام، والوجوب الخاص. **والثالث**: تركب الذات الموصوفة من الذات والصفات. **والرابع**: تركب الذات القائمة بنفسها، المباينة لغيرها، المشار إليها: من الجواهر المنفردة، التي يقال: إنها مركبة منها. **والخامس**: تركبها من المادة والصورة التي يقال: إنها مركبة منها"[1].

ومن المعلوم بالضرورة "أنه يمتنع وجود موجود قائم بنفسه، سواء كان واجبا أو ممكنا، بدون ثبوت هذه المعاني التي سموها تركيبا، وأن تسميتهم لذلك تركيبا غلط منهم.

وإن قالوا: هو اصطلاح اصطلحنا عليه، فلا ترتفع بسبب غلط الغالطين وأوضاعهم اللفظية، الحقائق الموجودة والمعاني العقلية، وأنه ليس في العقل ما يمنع ذلك، بل العقل يصدق السمع الدال على إثبات صفات الله تعالى ومباينته لمخلوقاته وأن العقل أثبت موجودا واجبا بنفسه غنيا عما سواه"[2].

ولهذا وغيره فإن: "ما ذكروه من إثبات وجود مطلق بشرط الإطلاق، أو بسلب الأمور الثبوتية عنه، ليس له حقيقة ولا ماهية، سواء مطلق الوجود، أو الوجود المسلوب عنه الأمور الثبوتية، وهو أمر يمتنع تحققه في الخارج، وإنما يكون في الأذهان لا في الأعيان.

وهذا هو الواحد الذي قالوا: لا يصدر عنه إلا واحد، فإنه يمتنع تحققه في الخارج، وكذلك الواحد البسيط الذي يتركب منه الأنواع، هو أيضا مما لا يتحقق إلا في الأذهان"[3].

---

١ . المرجع السابق ١٤٢/٥.

٢. درء ١٤٢/٥.

٣ . المرجع السابق ١٤٣/٥.

بل إنه بين الفرق بين الفلاسفة ومتكلمو أهل الإثبات من أشاعرة وغيرهم إذا قالوا: وجوده عين حقيقته أو ماهيته فقال: "ومتكلموا أهل الإثبات إذا قالوا: وجوده عين حقيقته أو ماهيته، أو ليس وجوده زائداً على ماهيته، فليس مرادهم بذلك مراد المتفلسف الجهمي، الذي يقول: إنه وجود مطلق، فإن الوجود المطلق لا حقيقة له في الخارج، ولكن مرادهم بذلك ما يريدونه بقولهم: إن حقيقة الإنسان هي وجوده الموجود في الخارج، وحقيقة السواد هو السواد الموجود في الخارج ونحو ذلك. ومرادهم بذلك أن الشيء الموجود في الخارج –الذي حقيقته تخصه– وجوده الثابت في الخارج هو تلك الحقيقة الخاصة، فوجوده المختص به هو حقيقته المختصة، كما أن الوجود المطلق كلي عام، والحقيقة المطلقة كلية عامة، ونفس حقيقة الإنسان والجسم وغيرهما، وليست هي وجوداً مطلقاً، وإن كانت حقيقته نفس وجوده، فكيف، يكون رب العالمين حقيقته وجود مطلق لا يتصور إلا في الذهن؟

بل هو سبحانه وتعالى مختص بحقيقته التي لا يشركه فيها غيره ولا يعلم كنهها إلا هو، وتلك هي وجوده الذي لا يشركه فيه غيره، ولا يعلم كنهه إلا هو.

والناس إذا علموا وجوداً مطلقاً، أو حقيقة مطلقة، فذاك هو الكلي العام الشامل، ليس هو نفس الحقيقة الموجودة في الخارج.

وكذلك تركب الحقيقة من الصفات العامة والخاصة، إنما هو تركيب في الذهن: تركيب ذهني عقلي اعتباري.

وكذلك تركب الموصوف من الذات والصفات، إنما يكون تركيباً لو كان هناك ذات مجردة عن تلك الصفات، أو لو أمكن وجود ذلك.

فأما الذات التي لا تكون إلا حية عالمة، فلا يتصور إنفكاكها عن الحياة والعلم، حتى نقول: إن الذات تركيب مع الصفات.

كذلك الماهية المشار إليها القائمة بنفسها المباينة لغيرها، إنما يقال: هي مركبة من الأجزاء المنفردة، أو من المادة والصورة، ولو كان لهذا التركيب حقيقة، وأما إذا الجوهر الفرد باطلاً، وتركب الجسم من الجوهرين: المادة والصورة باطلاً، والأمور المشار إليها المباينة لغيرها من المخلوقات: كالشمس والقمر،

ليس هو مركباً من أجزاء منفردة، ولا من جوهرين: مادة وصورة، فكيف يظن برب العالمين أنه مركب من ذلك؟"[1].

بل إنه وضح أن "المركب المعقول هو ما كان مفترقاً فركبه غيره كما تركب المصنوعات من الأطعمة والثياب والأبنية، ونحو ذلك من أجزائها المفترقة.

والله تعالى أجل وأعظم من أن يوصف بذلك، بل من مخلوقاته ما لا يوصف بذلك، ومن قال ذلك فكفره وبطلان قوله واضح"[2].

بل بين رحمه الله أن "جميع البدع: كبدعة الخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية، لها شبه في نصوص الأنبياء، بخلاف بدع الجهمية النفاة فإنه ليس معهم فيها دليل سمعي أصلاً"[3].

"ولو قدر بأن النفي حق، فالرسل لم تخبر به، ولم توجب على الناس اعتقاده، فمن اعتقده وأوجبه فقد علم بالاضطرار من دين الإسلام أن دينه مخالف لدين النبي صلى الله عليه وسلم"[4] "ولهذا كانت -بدعة نفاة الصفات- آخر البدع حدوثاً في الإسلام ولما حدثت أطلق السلف والأئمة القول بتكفير أهلها، لعلمهم بأن حقيقة قولهم تعطيل الخالق، ولهذا يصير محققوهم إلى مثل قول فرعون مقدم المعطلة، بل وينتصرون له ويعظمونه"[5].

---

١ . درء ٥/١٤٣-١٤٤.

٢ . المرجع السابق ٥/١٤٥.

٣ . منهاج ٢/٥٦١.

٤ . المرجع السابق ٢/٥٦٣.

٥ . المرجع السابق ٢/٥٦١.

سألخص نتائج هذا الموضوع في النقاط التالية:

١) إن جذور هذه المسائل يعود إلى فلسفة أرسطو وهو أحد فلاسفة اليونان الذين كانوا أبعد خلق الله عن معرفة خلقه وأمره وصفاته وأفعاله.

٢) ثقة الفارابي وابن سينا بالفلسفة الأرسطية جعل إيمانهما بها يفوق إيمانهما بالدين الإسلامي، ولكن خوفهما من المحيط الإسلامي اللذين يعيشان فيه جعلهما يبذلان الجهد الكبير بالتوفيق بين الدين والفلسفة، ولكن هذه المحاولة باءت بالفشل؛ وذلك لأنها كانت تلفيقاً ومزيجاً من التحريف، لم يصل إلى حقيقة الإسلام ولم ينج من سخط العلماء؛ فالإمام الغزالي رحمه الله بين بدعهم في عشرين مسألة، وألف بذلك كتاب تهافت الفلاسفة كفرهم في المسائل الثلاث المشهورة عنهم وهي:

قولهم: بقدم العالم.

قولهم: بعدم علم الله بالجزئيات.

قولهم: بحشر الأرواح دون الأجساد.

كما بدعهم في السبعة عشر المسألة الباقية.

٣) ولما جاء شيخ السلام ابن تيمية رحمه الله أقر الصحيح من ردود الإمام الغزالي، وأكمل الناقص، وابطل الخطأ، وبين القول الصحيح مكانه ولهذا زاد عليه في وضوح المنهج وقوة الاستدلال، فدحض أقوالهم، وبين فساد آرائهم؛ مستدلاً على فساد ما قالوه بالعقل والنقل.

٤) إن استدلال المتكلمين بما فيهم الإمام الغزالي بدليل حدوث الأجسام على حدوث العالم طريقة باطلة في نفسها، مخالفة لصريح المعقول وصحيح المنقول، فلا يحصل بها العلم بالصانع؛ لأن ما يستدل به على إثبات الصانع، إما حدوث الأجسام وإما إمكانها وإما حدوث صفاتها وإما إمكانها، والاستدلال بحدوث الأجسام وإمكانها، وحدوث صفاتها وإمكانها طرق فاسدة؛ فان دلالة حدوثها

مبنية على امتناع حوادث لا أول لها، ودلالة إمكانها مبنية على أن ما قامت به الصفات يمتنع أن يكون واجبا بنفسه لأنه مركب؛ ولهذا أوجب سلوكها اعتقادات باطلة منها:

أ- موافقة المتكلمين للفلاسفة على نفي الصفات الإلهية؛ فالمعتزلة نفوا جميع صفاته، ومتأخرو الأشاعرة أثبتوا سبع صفات ونفوا البعض الأخر.

ب- إن مسألة الصفات الاختيارية أو الفعلية هي التي يسميها المعتزلة والأشاعرة مسألة حلول الحوادث، وقد اتفق الأشاعرة على نفيها؛ لأنها حسب اعتقادهم حوادث، والحوادث لا تحل بذات الله تعالى؛ بناء على دليل حدوث الأجسام، وأن ما حلت به الحوادث فهو حادث.

ج- إن نفي الأشاعرة للصفات الاختيارية أوقعهم في الشك والاضطراب في الصفات السبع التي أثبتوها فقد شكوا إن هذه الصفات – عدا صفة الحياة- يلزم من إثباتها حلول الحوادث بذات الله تعالى؛ لأنه مع وجود المخلوقات توجد معلومات ومرادات ومقدرات...وللخروج من هذا المأزق قالوا بأزلية هذه الصفات وأنها لازمة لذات الله تعالى أزلا وأبدا، فلا يتجدد عند وجود هذه الموجودات نعت ولا صفة وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم والإرادة والمراد، فالعلم عندهم واحد، والإرادة واحدة حتى لا يقولوا بتجددهما.

د- بناء على ما سبق كانت إجابات المتكلمين بما فيهم الإمام الغزالي على اعتراضات الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم ضعيفة، بل إن ضعف إجابتهم من أكبر أسباب تسلط الفلاسفة الذين لم يفرقوا بين الآحاد والنوع من المفعولات، فقالوا بقدم الآحاد، وظنوا أنهم إذا أبطلوا كلام أولئك المتكلمين الذين قالوا بحدوث العالم حصل مقصودهم وهو القول بقدم العالم، وهم في الحقيقة أضل وأجهل من المتكلمين، بل إن خوض المتكلمين في تأويل نصوص العلو والصفات جعل الملاحدة من الفلاسفة والباطنية يؤولون نصوص المعاد، حيث احتجوا عليهم بما وافقوهم من نفي الصفات فقالوا قولنا في نصوص المعاد كقولكم في نصوص الصفات.

٥) إن أدلة الفلاسفة لا توجب قدم شيء بعينه من العالم بل غاية ما عندهم إثبات قدم نوع الفعل، وقدم نوع الفعل لا يستلزم قدم فعل معين، ولا مفعول معين، بل ذلك ممتنع؛ لأن الفاعل الذي يفعل بإرادات قائمة بذاته شيئا بعد شيء لا يقوم لهم دليل على أن شيئا من مفعولاته لم يزل مقارنا له، إذ يمكن أن فعل مفعولا بعد مفعول وأن هذا العالم خلقه الله من مادة كانت قبله كما أخبرت بذلك الرسل.

٦) المادة عند كل من المتكلمين والفلاسفة:

إن المادة التي خلق منها عين قائمة بنفسها كالإنسان والشجر والزرع، ليست كذلك عند المتكلمين والفلاسفة.

فالمتكلمون قالوا: إن هذا الإنسان والشجر والزرع أعراض وان العين القائمة بنفسها جسم وهو الجوهر العام في اصطلاحهم الذي يقولون: إنه مركب من الجواهر المفردة، وقد أحدث الله فيها جمع وتفريق فكان خلق الإنسان وغيره.

وأما حدوث تلك الجواهر فإنما يعلم بالاستدلال، فيستدل عليه بأن الجواهر التي تركبت منها هذه الأجسام لا تخلو من اجتماع وافتراق، والاجتماع والافتراق حادث، وما لم يخلو من الحوادث فهو حادث.

أما الفلاسفة: فقد قسموا الموجودات إلى محل وحال بغيره، ومركب من الحال والمحال، أو لا هذا ولا هذا، فالمحل عندهم مادة باقية بعينها جوهر عقلي، والحال بغيره هو الصور المتعاقبة على المحل كصورة الماء والهواء والتراب، والمركب منهما هو الجسم، وما ليس هذا ولا هذا إن كان متعلقا بالجسم فهو النفس، وإلا فهو العقل؛ فالمادة عندهم قديمة أزلية باقية بعينها، والأجسام مشتركة بجوهر عقلي، فإذا خلق كل شيء من شيء فإنما أحدث صورة مع أن المادة باقية بعينها لكن أفسدت صورة وكونت صورة، ولهذا يقولون عن ما تحت الفلك عالم الكون والفساد؛ لأنه مركب من مادة وصورة بخلاف الفلك

وبناء على قول كل من المتكلمين والفلاسفة نتج ما يلي:

أ) مما لا ريب فيه أن الإنسان جوهر قائم بنفسه ولكن القائم بنفسه عند هؤلاء ما زال موجوداً لم يخلق إذا خلق الإنسان، وكذلك الحامل لصورته مـــا زال موجوداً، فلم يخلق حسب اعتقاد المتكلمين إلا أعـــراض وحســـب اعتقـــاد الفلاسفة إلا صورة مجردة، وكلاهما ليس هو الإنسان بل صفة أو صورة له بل العرض عند المتكلمين لا يبقى زمانين فالمخلوق على قولهم لا يبقى زمانين بـــل يفنى عقب ما يخلق؛ ولهذا اضطربوا في المعاد.

ب) تصور الفلاسفة في هذا الموضع أجود من تصور المتكلمين، حيث قـــالوا: تفسد الصورة الأولى وهي جوهر وتحدث صورة أخرى، وهذا أجود مـــن أن يقال: يزول ويحدث عرض، ولكن الفلاسفة غلطوا في توهمهم أن هناك مـــادة باقية بعينها وإنما تفسد صورها.

٧) من المعلوم بالضرورة أن المشهود للناس إنما هو إحداث الله لما يحدثه من غيره لا إحداثاً من غير مادة، ولهذا قال تعالى: "وقد خلقتك من قبل و لم تك شيئا" [١]. و لم يقل خلقتك لا من شيء وقال تعالى: "والله خلق كل دابة من ماء" [٢] و لم يقل خلق كل دابة لا من شيء وقال تعالى: " وجعلنا من الماء كل شيء حي"[٣]. ولكن المادة التي يخلق منها الثاني تفسد وتفنى وتتلاشى وينشئ الله الثاني ويبتديه ويخلق من غير أن يبقى من الأول شيء لا مادة ولا صورة ولا جوهر ولا عرض، فإذا خلق الله الإنسان من المني فالمني استحال وصار علقة والعلقة استحالت وصارت مضغة والمضغة استحالت إلى عظام وغير عظام، والإنسان بعد أن خلق خلق كله جواهره وأعراضه وابتدأه الله ابتداء، وهذا هو القدرة التي تبهر العقول، وهو أن يقلب حقائق الموجودات فيحيل الأول ويفنيه ويلاشيه ويحدث شيئاً آخر.

---

١ . سورة مريم/٨ .

٢ . سورة النور/٤٥ .

٣ . سورة الأنبياء/٣٨.

٨) إن المادة التي سلكها الفارابي وابن سينا في تقرير علم الله مادة جيـــدة، إذا أعطيت حقها كانت مما يتبين أن الله بكل شيء عليم من الجزئيات والكليات، ولكنهما عند ما اعتقد أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات لم يعطيا الدليـــل حقه في التزام ما يلزمه؛ فإنه مما لا ريب فيه أنه لا مخرج لهما من هذا الإلـــزام، وهو أنه إذا لم يكن عندهما عدم العلم بالجزئيات نقصاً أمكن منازعوهمـــا أن يقولوا: نفي علمه بالثابتات كمال؛ ولهذا كان كل من قـــدح في دلالتـــهما يوردون عليهما سؤال الممانعة والمعارضة، المنع لكونهما لم يقـــررا الدليـــل، والمعارضة لكونهما ناقضا موجبه.

إذن: فالقصور في فهمهما لا في مادة الدليل، وما أثبتاه من الحق وهو أن الرب عالم بالأعيان الثابتة يجب قبوله، وما نفيا من علمه بالجزئيات فحجتهما علـــى نفيه ضعيفة، وبهذا يعلم أن إثباتهما العلم للكليات دون الجزئيـــات في غايـــة التناقض، وذلك أن كل حجة يذكرونها هم أو غيرهم على علمه بشيء مـــن الأشياء يدل على علمه بالجزئيات.

الفهارس

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث النبوية
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

السوره	الآيه	رقم الآيه	رقم الصفحة
الفاتحه	اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم	٦	٣٠٧
		٧	٣٠٧
البقرة	فمن اتبع هداي فلا خوف عليهم	٣٨	٢١٣
	والذين كفروا وكذبوا بآياتنا	٣٩	٢١٣
	وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة	٥٥	٢١٠
	ثم بعثناكم من بعد موتكم	٥٦	٢١٠
	فقلنا اضربوه ببعضها	٧٣	٢١٠
	والهكم اله واحد	١٦٣	٢١٠
	إن في خلق السموات والأرض	١٦٤	٢٠
	وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه أباءنا	١٧٠	١٦-١٧
	ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق	١٧١	١٧
	الله لا إله إلا هو	٢٥٥	٢٧٥
	ولا يحيطون بشيء من علمه	٢٥٥	١٤٤
	ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله	٢٨٢	١٤٤
آل عمران	ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا	١٦٩	١٨٦
	إن في خلف السموات والأرض	١٩٠	٢٠
	الذين يذكرون الله قياما وقعودا	١٩١	٢٠
النساء	ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا	٨٢	١٠
	وكلم الله موسى تكليما	١٦٤	٢٧٥
	رسلاً مبشرين ومنذرين	١٦٥	١٦
المائدة	اليوم أكملت لكم دينكم	٣	٢١٦
	قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين	١٥	٢١٧
	يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام	١٦	٢١٧
	فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه	٥٤	٢٧[illegible]
	لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة	٧٣	٢٥٤

	يأيها الذين أمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس	٩٠	١٧
الأنعام	قضى أجلاً وأجل مسمى عنده	٢	١٤٦
	وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض	٥٩	١٤٦-١٥١
الأعراف	فالذين أمنوا به وعزروه ونصروه	١٥٧	٢٠٥
	ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس	١٧٩	٢١
الأنفال	إن شر الدواب عند الله	٢٢	٢١
التوبة	أرسل رسوله بالهدى ودين الحق	٣٣	٢١٦
يونس	وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء	٦١	١٠٢
	ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون	١٠٠	٢١
الرعد	وفي الأرض قطع متجاورات	٤	٢٠
	ما تغيض الأرحام وما تزداد وكل شئ عنده بمقدار	٨	١٤٦
	عالم الغيب والشهادة	٩	١٤٦
	كذلك أرسلناك في أمة قد خلت	٣٠	[illegible]
	مثل الجنة التي وعد المتقون	٣٥	١٩٣
إبراهيم	كتاب أنزلناه إليك	١	٢١٦
	وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه	٤	[illegible]
الحجر	إنا نحن نزلنا الذكر	٩	٣
النحل	يعلم ما يسرون وما يعلنون	٢٣	١٤٦
	وأنزلنا إليك الذكر	٤٤	٢١٦
	وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين	٥١	[illegible]
الإسراء	وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا	١٥	١٦
	ويسألونك عن الروح	٨٥	١٧٨-١٩٥
الكهف	ولبثوا في كهفهم	٢٥	٢١٠
	وعلمناهم من لدنا علما	٦٥	١٤٤
مريم	وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا	٩	٩٥-[illegible]
	ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا	٦٢	٩٧
طه	أعطى كل شئ خلقه ثم هدى	٥٠	١٤٤
	ولا يحيطون به علما	١١٠	١٥
	اهبطا منها جميعا	١٢٣	٢١٣
	ومن أعرض عن ذكري	١٢٤	٢١٣
الانبياء	وجعلنا من الماء كل شئ حي	٣٠	[illegible]
الحج	يأيها الناس إن كنتم في ريب من البعث	٥	٢١٠
النور	كسراب بقيعة	٣٩	٢٠٤

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
النور	كظلمات في بحر لجي	٤٠	٢٠٤
	والله خلق كل دابة من ماء	٤٥	٢٩١
الفرقان	ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق	٣٣	١٦
	خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام	٥٩	٥٤
	وإذا قيل لهم اسجدوا	٦٠	٢٨[illegible]
العنكبوت	وما على الرسول إلا البلاغ المبين	١٨	٢١٦
لقمان	عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام	٣٤	١٤٦
السجدة	فلا تعلم نفس ما أخفي لهم	١٧	٢١٢-١٨٥
سبأ	لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء	٣	١٠٦
فاطر	والله الذي أرسل الرياح	٩	٢١١
	وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه	١١	١٠٢
يس	وضرب لنا مثل ونسي خلقه	٧٨	٢١٠-٢٠٠
	قل يحيها الذي أنشأها	٧٩	٢١٠-٢٠٠
	إنما أمره إذا أراد شيئا	٨٢	٧٨-٥٧
ص	أجعل الألهة إله واحد	٥	٢٨١
الزمر	ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن للناس من كل مثل	٢٧	١٦
	الله يتوفى الأنفس حين موتها	٤٢	٢١٨-١٩٦
فصلت	ثم استوى إلى السماء وهي دخان	١١	٩٧
الشورى	ليس كمثله شئ	١١	٢٧٤-٢٧
	وكذلك أوحينا إليك روح من أمرنا	٥٢	٢٠٥
	صراط الله الذي له ما في السموات	٥٣	٢٠٥
الأحقاف	أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض	٣٣	٢١٠
الفتح	إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية	٢٦	٢٠٨
الذاريات	وفي الأرض آيات للموقنين	٢٠	٢٠
الحشر	وتلك الأمثال نضربها للناس	٢١	١٦
الملك	وأسروا قولكم أو أجهروا به	١٣	١١٣-١٠٣
	ألا يعلم من خلق	١٤	١٣٠-١٠٣-١٠٢ ١٣٣
البروج	وهو الغفور الودود	١٤	٢٧٥
	ذو العرش المجيد	١٥	٢٧٥
	فعال لما يريد	١٦	٢٧٥
العلق	علم بالقلم علم الإنسان مالم يعلم	٤-٥	١٤٤
الكافرون	قل يأيها الكافرون	١-٦	٢٣٦
الإخلاص	قل هو الله أحد	١-٤	٢٧٨-٢٧٥

فهرس الأحاديث النبوية

طرف الحديث	رقم الصفحة
١. أتي برجل قد شرب الخمر	١٧ _ ١٨
٢. اجتنبوا السبع الموبقات	١٨
٣. أرواح الصالحين في حواصل طيور خضر	١٨٦
٤. أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بي	١٩
٥. أعددت لعبادي الصالحين	١٨٥،١٩٤،٢١٣
٦. ألم تروا أن الإنسان	٢١٧،٢١٨
٧. اللهم إني اعوذ بك من عذاب جهنم	٢٢٠
٨. أنا الرحمن خلقت الرحم	٢٨٢
٩. أنت الأول فليس قبلك شئ	٧٩
١٠. إن الله قبض أرواحنا	٢١٨
١١. إن الرقي والتمائم	١٨
١٢. إن الروح إذا قبض	٢١٧
١٣. أن النبي صلى الله عليه وسلم لما اصطلح هو والمشركون	٢٨٠
١٤. إنهما ليعذبان	٢١٩،٢٢٠
١٦. باسمك ربي وضعت جنبي	٢١٨
١٧ حد الساحر ضربة بالسيف	١٨
١٨. الرحم شجنة من الرحمن	٢٨٢
١٩. رفع القلم عن ثلاثة	١٦
٢٠. السلام عليكم أهل الديار	٢٢٠
٢١. كل مسكر حرام	١٧
٢٢. لا عدوى ولا طيرة	١٩
٢٣. المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف	١٩
٢٤. من أتى عرافا فسأله عن شئ	١٨
٢٥. من أقتبس علما من النجوم	١٨
٢٦. يأتي الشيطان أحدكم	١٩
٢٧. اليهود مغضوب عليهم	٢٠٧

فهرس المصادر والمراجع

١) إحياء علوم الدين ـ للإمام محمد أبي حامد الغزالي ـ ط٣ ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م – دار الخير – بيروت .

٢) أراء أهل المدينة الفاضلة ـ لأبي نصر الفارابي ـ قدم له وعلق عليه د/البير نصري – ط١ ١٩٩١م ـ المشرق بيروت .

٣) أرسطو طاليس في النفس مع الأراء الطبيعية ـ المنسوب إلى فلوطرخس ، والحلس والمحسوس لإبن رشد ـ والنبات المنسوب إلى أرسطو طاليس ـ د/عبد الرحمن بدوي ـ دار القلم ـ بدون .

٤) أرسطو عند العرب ـ دراسه ونصوص غير منشورة د/عبد الرحمن بدوي ـ ط٢ ١٩٧٨م وكالة المطبوعات ـ الكويت .

٥) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد ـ إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني ـ تحقيق أسعد تميمي ط١ ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥م ـ مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت .

٦) الإشارات والتنبيهات ـ لأبي علي إبن سينا ـ تحقيق د/سليمان دنيا ـ ط٢ ١٤١٣هـ ، ١٩٩٣م ـ مؤسسة النعمان بيروت .

٧) الأعلام ـ خير الدين الزركلي ط٢ ١٤١٣هـ ،١٩٩٣م ـ دار الملايين ـ بيروت .

٨) الاقتصاد في الاعتقاد ـ للإمام محمد أبي حامد الغزالي ـ تحقيق د/عادل العوا ـ ط١ ١٣٨٨هـ ، ١٩٦٩م ـ دار الأمانة ـ بيروت .

٩) أفلوطين عند العرب ـ نصوص حققها وقدم لها د/عبد الرحمن بدوي ـ ط٣ ١٩٧٧م ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت .

١٠) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ـ لأبي حسن الأشعري ـ تحقيق عبدالعزيز السيروان ـ ط١ ١٤٠٨هـ ، ١٩٨٧م ـ دار لبنان ـ بيروت .

١١) الإنسان في الفلسفة الإسلامية ـ د/إبراهيم عاتي ـ ط١ ١٩٩٣م ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة .

١٢) الإنصاف فيما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به _ القاضي أبي بكر الطيب البا قلاني _ تحقيق زاهد الكوثري _ ط٣ ١٤١٣هـ ، ١٩٩٣م _ مكتبة الخانجي _ القاهرة .

١٣) البداية والنهاية _ أبو الفدا إسماعيل بن كثير _ ط٢ ١٩٧٨م _ المعارف _ بيروت .

١٤) تاريخ الفلسفة العربية _ د/جميل صليبا _ ط٢ ١٩٧٣م _ دار الكتاب اللبناني _ بيروت .

١٥) تاريخ الفلسفة في الإسلام _ دي بور _ نقلها للعربية وعلق عليه د/محمد عبد الهادي أبو ريده _ درا النهضة العربية _ بيروت _ بدون .

١٦) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات _ إبن سينا _ تحقيق وتقديم د/حسن عاصي _ ط١ ١٤٠٦هـ ، ١٩٨٦م _ دار قابس _ بيروت .

١٧) تهافت التهافت _ لابن رشد _ تقديم وضبط وتعليق د/محمد العريبي _ ط١ ١٩٩٣م _ دار الفكر اللبناني _ بيروت .

١٨) تهافت الفلاسفه _ للإمام أبي حامد الغزالي _ تقديم وضبط وتعليق د/جيرار جيهامي _ ط١ ١٩٩٣م _ بيروت .

١٩) الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي _ لأبي عيسى محمد بن عيسى _ تحقيق: أحمد شاكر ، كمال الحوت ، فؤاد عبد الباقي ، دار الكتب العلمية _ بيروت _ بدون .

٢٠) جامع الأصول في أحاديث الرسول للإمام المبارك بن محمد بن الأثير الجزري _ حققه وخرج أحاديثه : عبد القادر الأرناءوط _ ط٢ ١٤٠٣هـ ، ١٩٨٣م _ دار الفكر _ بيروت .

٢١) جامع الرسائل _ المجموعة الثانية _ شيخ الإسلام إبن تيمية _ تحقيق د/محمد رشاد _ ط١ ١٤٠٥هـ ، ١٩٩٤م _ مطبعة المدني _ الفاهرة .

٢٢) الجانب الإلهي عند ابن سينا _ د/سالم مرشان _ ط١ ١٤١٢هـ _ ١٩٩٢م _ دار قتيبه _ بيروت .

٢٣) جمهورية أفلاطون _ ترجمة فؤاد زكريا _ ١٩٦٨م _ دار الكتاب العربي _ بيروت _ بدون .

٢٤) درء تعارض العقل والنقل _ شيخ الإسلام إبن تيمية _ تحقيق د/محمد رشاد سالم _ ط١ ١٤٠١هـ _ مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية _ الرياض .

٢٥) الرد على المنطقيين _ شيخ الإسلام إبن تيمية _ تقديم وضبط وتعليق د/رفيق العجم _ ط١ ١٩٩٣م _ دار الفكر اللبناني _ بيروت .

٢٦) رسائل الفارابي _ وهي إحدى عشر رسالة _ ط١ ١٣٤٥هـ ، ١٩٢٦م _ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية _ حيدر أباد _ الدكن _ الهند .

٢٧) رسالة أضحوية في أمر المعاد _ لابن سينا _ تحقيق: سليمان دنيا _ ١٩٤٩م _ القاهرة .

٢٨) الرسالة العرشية _ لابن سينا _ ط١ ١٣٥٣هـ _ حيدر أباد _ الدكن .

٢٩) سنن أبي داود : مراجعة وضبط وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد _ مكتبة الرياض الحديثة .

٣٠) سير أعلام النبلاء : الحافظ محمد بن أحمد الذهبي أشرف على تحقيقه شعيب الأرناءوط _ ط٢ ١٤٠٢هـ _ مؤسسة الرسالة _ بيروت .

٣١) شرح الطحاوية في العقيدة السلفية _ علي بن علي بن محمد أبي العز الحنفي _ تحقيق : د/عبد الرحمن عميرة _ ط٢ ١٤٠٧هـ ، ١٩٨٦م _ مكتبة المعارف _ الرياض .

٣٢) شرح النووي على صحيح الإمام مسلم للحافظ أبي زكريا يحي بن شرف النووي _ط٣ ١٣٩٨هـ ، ١٩٧٨م .

٣٣) الشفا _ لابن سينا _ راجعه وقدم له د/إبراهيم مدكور _ تحقيق الأستاذين: الأب قنواتي ، سعيد زايد _ بدون .

٣٤) الصفديه : شيخ الإسلام ابن تيمية _ تحقيق: د/محمد رشاد سالم _ مكتبة إبن تيمية _ بدون .

٣٥) كتاب النفس _ أرسطو طاليس _ ترجمة أحمد فؤاد الأهواني _ ط١ ١٩٤٩م _ البابي الحلبي .

٣٦) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لإبن رشد _ نسخة مصورة من مكتبة الملك عبد العزيز _ بدون .

٣٧) الكون والفساد _ لأرسطو طاليس _ نقله إلى العربية _ أحمد لطفي السيد _ ١٣٥٠هـ ، ١٩٣٢م _ مطبعة الكتب المصرية _ القاهرة .

٣٨) قصة الفلسفة اليونانية ـ ول ديورات ـ ترجمة فتح الله محمد المشعشـع ـ ط٥ ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥م ـ المعارف ـ بيروت .

٣٩) فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري : الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ـ حققه : سماحة الشيخ /عبد العزيز بن باز ـ رقمه: فؤاد عبد الباقي ـ أشرف على طبعه ـ محب الدين الخطيب ـ دار الفكر ـ لبنان ـ بدون .

٤٠) فصل المقال في تقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال ـ لابن رشد مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع ـ د/محمد عابد الجابري ـ ط١ ١٩٩٧م ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت .

٤١) الفلسفة اليونانية ـ تاريخها ومشكلاتها ـ د/أميره مطر ـ ١٩٩٨م ـ دار الإفتاء ـ القاهرة .

٤٢) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية ـ محمد أحمد السفاريني ـ ط٢ ١٤٠٢هـ ـ الخافقين ـ دمشق .

٤٣) المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ـ محمد عمارة ـ ط٢ ـ المعارف ـ القاهرة ـ بدون .

٤٤) مجموعة رسائل الإمام الغزالي ، وعددها ستة وعشرون رسالة ـ ط١ ١٤١٤هـ ، ١٩٩٤م ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت .

٤٥) مجموع فتاوي شيخ الإسلام إبن تيمية ـ جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم وابنه ، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة .

٤٦) محاورات أفلاطون ـ نقلها للعربية زكي نجيب محمود ـ ١٩٦٦م ـ مطبعة لجنة التأليف والتراث ـ القاهرة .

٤٧) مختصر تاريخ الفلسفة العربية ـ ماجد فخري ـ ط١ ١٩٨١م ـ بيروت .

٤٨) مذاهب فلاسفة المشرق ـ د/محمد عاطف العراقي ـ ط٤ ١٩٧٥م ـ المعارف ـ مصر .

٤٩) مسند الإمام أحمد بن حنبل ـ ط٥ ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥م ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت .

٥٠) مقدمة إبن خلدون ـ تحقيق : درويش الجويدي ـ ط١ ١٤١٥هـ ، ١٩٩٥م ـ المكتبة العصرية ـ بيروت .

٥١) الملل والنحل : لأبي الفتح محمد ابن عبد الكريم الشهرستاني ، تحقيق : محمد سيد كيلاني ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ بدون .

٥٢) منهاج السنة : لشيخ الإسلام ابن تيمية تحقيق : د/محمد رشاد سالم _ ط١ ١٤٠٦هـ ، ١٩٨٦م _ مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية _ الرياض .

٥٣) موقف ابن تيمية من الأشاعره _ د/عبد الرحمن بن صالح المحمود _ ط١ ١٤١٥هـ ، ١٩٩٥م _ مكتبة الرشد _ الرياض .

٥٤) الموافقات في أصول الشريعة _ لأبي إسحاق الشاطبي _ شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله الدراز _ وضع تراجمه الأستاذ/محمد عبد الله دراز _ دار الكتب العلمية _ بيروت _ بدون .

٥٥) النجاة في المنطق والإلهيات _ لابن سينا _ تحقيق : د/عبد الرحمن عميرة _ط١ ١٤١٢هـ ، ١٩٩٢م _ دار الجيل _ بيروت .

٥٦) النبوات : شيخ الإسلام إبن تيمية _ دراسة وتحقيق/ محمد عبد الرحمن عوض _ ط٢ ١٤١١هـ ، ١٩٩١م _ دار الكتاب العربي _ بيروت .

٥٧) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد _ د/محمد عاطف العراقي _ المعارف _ مصر _ بدون .

٥٨) نهاية الإقدام في علم الكلام _ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني _ تصحيح: الفرد جيوم _ المتنبي _ القاهره .

٥٩) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان : أحمد بن محمد بن خلكان _ تحقيق : د/إحسان عباس _ دار الثقافة _ بيروت _ بدون .

فهرس الموضوعات

اسم الموضوع	رقم الصفحة
المقدمه وتتضمن :	
أهمية الموضوع	١
أسباب اختياره	٤
خطة البحث	٤
منهج البحث	٩
تمهيد ويتضمن :	١٢
المبحث الأول مكانة العقل في الإسلام	١٣
النقاط التي برز من خلالها مكانة العقل في الإسلام	١٤
المبحث الثاني نبذة مختصرة عن حياة أبرز شخصيات البحث وهم :	
١.الفارابي	٢٢
٢.ابن سينا	٢٣
٣.الإمام الغزالي	٢٤
٤.ابن رشد	٢٥
٥.شيخ الإسلام ابن تيمية	٢٧
الباب الأول : في المسائل الثلاث	٢٨
المسألة الأولى : قدم العالم وفيها فصول	٢٨
الفصل الأول : الجذور التاريخية لهذه المسألة وتتضمن :	٢٩
أولاً : أرسطو أول من قال بقدم العالم .	٢٩
أساس فلسفة أرسطو الماورائية	٣١
ثانياً : علاقة مدرسة الفيض بما قاله أرسطو	٣٢
الفصل الثاني : الفارابي وابن سيناوقدم العالم ــ وفيه مبحثان	٣٦
المبحث الأول : رأي الفارابي وابن سينا في وجود العالم	٣٧
المبحث الثاني : أدلة الفارابي وابن سينا على قدم العالم	٤١

الفصل الثالث : بين الغزالي والفلاسفة في مسألة قدم العالم ـ وفيه مبحثان	٤٦
المبحث الأول : موقف الغزالي من القول بقدم العالم	٤٧
المبحث الثاني : عرض الغزالي لأدلة الفلاسفة واعتراضه عليها	٥٠
الفصل الرابع : بين ابن رشد والغزالي ـ وفيه مبحثان	٦٠
المبحث الأول : موقف ابن رشد من القول بقدم العالم	٦١
المبحث الثاني : دفاع ابن رشد عن الفلاسفة ورده على الغزالي في هذه المسألة	٦٥
الفصل الخامس : بين ابن تيمية والفلاسفة في مسألة قدم العالم ـ وفيه مبحثان	٧٧
المبحث الأول : رأي ابن تيمية في العالم بين القدم والحدوث	٧٨
المبحث الثاني : رد ابن تيمية على الفلاسفة في مسألة قدم العالم	٧٩
● توضيحه رحمه الله لأصل النزاع بين المسلمين في هذا الباب	٧٩
● الكلام في أفعال الله وكلامه من محارات العقول	٨٣
● رده على استدلال أرسطو وأتباعه بالحركة على وجود المحرك الذي لا يزال غيرمتحرك ويسمونه بالأول	٨٥
● نقده للأصل الذي بنى عليه الفلاسفة المتأخرين قولهم : بقدم العالم	٨٧
● إبطال قولهم : بأن العالم صدر عن علة موجبة بذاته وأنه صدر عنه عقل ثم عقل إلى عشرة عقول	٨٩
● إبطال حججهم على قولهم : بقدم العالم أو شئ من هذا	٩٢
● رده على ما احتج به الفلاسفة من أن الحركة والزمان لم تزل موجودة وأنه يمتنع حدوثها	٩٦

المسألة الثانية : قول الفلاسفة : إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات وفيها فصول	٩٩
الفصل الأول : جذور هذه المسألة وتتضمن : العلم الإلهي في فكر أرسطو بطلان مفهوم العلم الإلهي في فكر أرسطو	٩٩ ١٠٠ ١٠٢
الفصل الثاني : الفارابي وابن سيناومسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات ـ وفيه مبحثان	١٠٤
المبحث الأول : رأي الفارابي وابن سينا في هذه المسألة	١٠٩
المبحث الثاني : أدلة الفارابي وابن سينا على هذه المسألة	١٠٨
الفصل الثالث : موقف الغزالي من الفلاسفة في مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات ـ وفيه مبحثان	١١٤
المبحث الأول : عقيدة الغزالي في الصفات الإلهية	١١٥
المبحث الثاني : عرض الغزالي لأراء الفلاسفة وأدلتهم ورده عليهم	١١٦
الفصل الرابع : بين ابن رشد والغزالي في مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات ـ وفيه مبحثان	١٢٩
المبحث الأول : موقف ابن رشد من مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات	١٣٠
المبحث الثاني : دفاع ابن رشد عن الفلاسفة ورده على الغزالي في هذه المسألة	١٣٥
الفصل الخامس : بين ابن تيمية والفلاسفة من مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات ـ وفيه مبحثان	١٤٣
المبحث الأول : رأي ابن تيمية في هذا المسألة	١٤٤
المبحث الثاني : رده عليهم في هذه المسألة	١٤٥
رده على قولهم إن واجب الوجود يعقل كل شئ على نحو كلي	١٤٧
رده على زعمهم أنه تعالى عن قولهم : يعلم الكسوف على وجه كلي مع علمه بجميع صفاته وعوارضه	١٤٩

المسألة الثالثة : قول الفلاسفة بحشر الأرواح دون الأجساد	١٥٢
الفصل الأول : الجذور التاريخية لهذه المسألة أولاً : أفلاطون والنفس الإنسانية طبيعة النفس عند أفلاطون مصير النفس عند أفلاطون ثانياً : أرسطو والنفس الإنسانية أنواع النفس عند أرسطو وظيفة العقل في رأي أرسطو حدوث واتصال النفس بالبدن عند أرسطو المعاد حسب رأي أرسطو للأنفس فقط	١٥٣ ١٥٣ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٨ ١٥٩
الفصل الثاني : الفارابي وابن سيناومسألة حشر الأرواح دون الأجساد ـ وفيه مبحثان	١٦٠
المبحث الأول : رأي الفارابي وابن سينا في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد	١٦١
المبحث الثاني : أدلة الفارابي وابن سينافي مسألة حشر الأرواح دون الأجساد	١٧٠
الفصل الثاني : موقف الغزالي من الفلاسفة في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد ـ وفيه مبحثان	١٧٧
المبحث الأول : عقيدة الغزالي في هذه المسألة	١٧٨
المبحث الثاني : عرض الغزالي لأراء الفلاسفة وأدلتهم في هذه المسألة ورده عليهم	١٨٠
الفصل الرابع : بين ابن رشد والغزالي في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد ـ وفيه مبحثان	١٩٠
المبحث الأول : موقف ابن رشد من هذه المسألة	١٩١
المبحث الثاني : دفاع ابن رشد على الفلاسفة ورده على الغزالي في هذه المسألة	١٩٥

الفصل الخامس : بين ابن تيمية والفلاسفة في مسألة حشـــــر الأرواح دون الأجساد ـ وفيه مبحثان	٢٠١
المبحث الأول رأي ابن تيمية في هذه المسألة	٢٠٢
المبحث الثاني : رد ابن تيمية على الفلاسفة في هذه المسألة	٢٠٦
أسعد الخلق وأعظمهم نعيماً و أعلاهم درجة	٢٠٦
صلاح الإنسان ليس في مجرد أن يعلم الحق دون محبته واتباعه	٢٠٦
المتفلسفه أسوء حالاً من اليهود والنصارى	٢٠٨
طريقة القرآن في إمكان المعاد	٢٠٨
أقسام اللذات الموجودة في الدنيا	٢١١
اللذة العقلية التي أقر بها الفارابي وابن سيناومن سار على طريقهما لم تحصل لهما ولم يعرفوا الطريق إليها	٢١٤
زعم ابن سينا أن ظاهر الشرع لا يحتج به في باب الصفات والمعاد	٢١٤
موافقة المتكلمين للفلاسفة على نفي الصفات جعل لابن سيناواتباعه حجة عليهم في نفي المعاد	٢١٥
الإنسان عبارة عن البدن والروح وروحه هي نفسه	٢١٧
النعيم والعذاب على النفس والبدن جميعاً وعلى النفس مفردة	٢١٩
الباب الثاني : المسائل التي بدع بها الغزالي الفلاسفة مسألة في الصفات	٢٢٢
المسائل التي بدع بها الغزالي الفلاسفة	٢٢٣
الفصل الأول : جذور نفي الصفات الإلهية	٢٢٦
الفصل الثاني : الصفات الإلهية عند الفرابي وابن سينا ـ وفيه ثلاثة مباحث	٢٣٠
المبحث الأول : رأي الفارابي وابن سينافي مسألة تعدد الصفات	٢٣١
المبحث الثاني : أدلة الفارابي وابن سينا على نفي الصفات	٢٣٢
رأي ابن سينا في باقي الصفات الإلهية	٢٣٦

المبحث الثالث : أهم النقاط التي دار الصراع حولها بين الغزالي والفلاسفة في موضوع الصفات	٢٣٩
الفصل الثالث : بين ابن رشد والغزالي في هذه المسائله ـ وفيه مبحثان	٢٥٣
المبحث الأول : السؤال عن الصفات بدعة عند ابن رشد	٢٥٤
المبحث الثاني : دفاع ابن رشد عن الفلاسفة	٢٥٦
الفصل الرابع : بين ابن تيمية والفلاسفة في هذه المسألة ـ وفيه مبحثان	٢٧٢
المبحث الأول : مذهب ابن تيمية في الصفات	٢٧٣
أهم القواعد التي اتبعها السلف في إثبات الصفات الإلهية	٢٧٤
المبحث الثاني : موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من نفاة الصفات	٢٧٦
نفاة الصفات كلهم عمدوا إلى ألفاظ مجملة مشتبهة تحتمل في لغات الأمم معان متعددة	٢٧٧
أصل كلام الفلاسفة بل وكلام نفاة العلو والصفات مبني على التركيب وإثبات بسيط مطلق	٢٧٩
الفرار من تعدد صفات وأسماء وكلام الواحد الحق كان من أصول الإلحاد والتعطيل الذي سموه توحيداً	٢٨٠
الفلاسفة نفوا حقيقة واجب الوجود وصفاته	٢٨٣
الخاتمة	٢٨٨
الفهارس	٢٩٣
فهرس الآيات القرآنية	٢٩٤
فهرس الأحاديث النبوية	٢٩٧
فهرس المصادر والمراجع	٢٩٩
فهرس الموضوعات	٣٠٣